Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La mission spirituelle de l'art

A un temps qui se pique de « dynamisme », il faut une grande liberté de mouvement en tous domaines. Les avantages incontestables de la liberté esthétique en rébellion contre d'injustes contraintes et refusant l'hypocrisie ne sont-ils point balancés par l'inconvénient grave d'une fausse conception d'une liberté sans ordre aucun? Question de première importance au moment où toutes les valeurs spirituelles sont à nouveau repesées et convoitées.

La « valeur spirituelle » de l'art et de certaines de ses nouvelles manifestations, dont on ne peut nier l'originalité, comporte-t-elle comme élément indispensable une autonomie absolue l'affranchissant de toute autre valeur, une sorte d'impératif catégorique comme celui que Kant réclamait pour la morale, mais s'opposant à elle?

Un exemple entre mille. On sait que le Sénat a accueilli favorablement un projet tendant à renforcer les pouvoirs de justice contre les excès des artistes « contre les bonnes mœurs ». Sans entreprendre nullement une critique de détail du projet qui peut avoir ses défauts, on peut prévoir d'ici les vives réactions des littérateurs qui considèrent comme fatal le conflit entre l'art et la morale.

André Billy, dans le Figaro littéraire *du 29 avril 1939, écrivait à propos de cette mesure :*

« Ainsi renaît sous une forme aiguë, et sous couleur de réprimer des commerces ignobles dont tout le monde est

d'accord pour exiger qu'ils soient sévèrement traqués par la police, l'éternel conflit de l'art et de la morale.

« Je ne veux nommer personne, mais il est impossible de ne pas penser à trois ou quatre écrivains d'aujourd'hui que la nouvelle loi semble viser directement et personnellement. Et pourtant ce sont de vrais écrivains, et il s'est trouvé des critiques pour leur reconnaître du génie (!). *Que feront-ils? Persévéreront-ils dans la veine qui a fait leur célébrité, et dans ce cas les éditeurs accepteront-ils le risque de les éditer et rééditer? Ou bien poseront-ils la plume? Ou bien devront-ils, pour vivre, écrire des œuvres édifiantes à l'usage des patronages? »*

Pauvre monsieur... et madame... subitement privés de leur inspiration et, chose plus grave encore, de leur gagne-pain! N'y a-t-il pas là matière à s'attendrir davantage que pour les milliers de lecteurs sans défense que leur production scandalise à la longue, pour la nation elle-même dont on exploite à l'étranger le mauvais renom de licence?

Le présent article s'efforce de tracer quelque discrimination et d'apporter son concours à une critique véritablement esthétique et véritablement catholique qui refuse de démissionner.

Une question mal posée.

Il n'y a pas de réel conflit entre l'art et la morale. Il n'y a non plus de cloison étanche. Mais il y a d'abord un malentendu assez malpropre, — trop bien entendu chez certains, et d'origine commerciale. On sait ce qui se vend le mieux, et je n'ai pas l'intention d'insister sur ce calcul qui n'a rien à voir avec l'art. Je préfère m'attaquer aux artistes qui, au nom de la liberté de l'art, veulent sincèrement qu'aucune barrière ne lui soit imposée par la morale.

La question est ainsi mal posée : elle suppose à l'art une liberté qu'il n'a pas (donner la vie au néant), méconnaissant d'ailleurs certains de ses pouvoirs dont il n'use pas (faire resplendir l'être). Lorsque l'art se

complaît, essaie de se complaire dans le mal, il dégénère, et la force même de son pouvoir réfléchissant se corrompt et se perd du fait même de la pourriture qu'on lui donne à assimiler. Nulle apologie de l'expérience totale ne pourra modifier cette loi fatale.

L'art est une chose si *pure* — et je ne prends pas ici le mot au sens moral, mais dans le sens d'une chose sans mélange, comme un métal sans alliage — que l'on devrait se méfier à l'extrême de pécher contre l'art quand on ne se fait pas scrupule d'égratigner la morale. L'agréable dans la sensation du beau est un signe, s'il n'est pas le beau lui-même, et un signe parfois trompeur. Car peut-être serait-il imprudent de se contenter de cette définition courante : le beau c'est ce qui me plaît.

Socrate, recherchant de quel agréable il s'agit quand on parle de la sensation du beau, essaie de le faire préciser à Hippias; il suggère avec bon sens que le plaisir esthétique doit posséder quelque caractère spécifique le distinguant d'autres plaisirs qui ne sont pas moins plaisirs que lui, mais à qui l'on ne peut accorder le nom de beaux. Il précise : « Tout le monde se moquerait de nous si nous disions que manger n'est pas une chose agréable, mais belle, et que sentir une odeur suave n'est pas agréable, mais beau. » Il ajoute même assez crument qu'il ne faudrait pas confondre les plaisirs de l'amour avec la jouissance de la beauté.

Prenez garde que cette sorte d'ivresse que l'auteur éprouva à écrire, que l'auteur éprouve à lire ne provienne, ou tout au moins ne soit mélangée de ces impressions particulières qu'on ne peut confondre avec le goût esthétique. C'est évident pour la curiosité de la plupart des lecteurs avides, qui sauteront tous les passages « ennuyeux » pour contenter leur peu avouable désir

de se procurer de leur drogue. Si c'est moins évident pour l'auteur, qui prétend n'avoir usé que de la noble liberté de tout dire, nous jugerons du résultat, comme il le désire d'après la puissance de la peinture, la vérité de l'image. S'il peint le mal désirable, fécond, ou seulement substantiel, il ment et à ce moment son art s'affaiblit, c'est un mauvais peintre. S'il le peint comme il le doit, comme le fait la Bible pour le crime de David, il aura bien pu ne nous narrer qu'un crime des plus laids, cette laideur appelle la beauté, il est dans son rôle. Le récit biblique a la plus haute perfection littéraire, comme par surcroît. Tout ce roman de David, où l'artiste sacré en deux ou trois touches nous fait tout deviner sans explications, nous déguise-t-il le mal ? Ainsi des romanciers comme Mauriac, Bernanos, dans leurs sombres tableaux sont dans leur droit de chrétiens en nous parlant des pécheurs. Car ils n'appellent pas bien ce qui est mal, et s'ils « ouvrent des citernes vides », c'est pour donner le goût et la soif de l'eau vive.

Ce serait trop me limiter que ne citer que des auteurs chrétiens. Flaubert a donné *Madame Bovary*, protégé par ce souci qu'il poussait à un si haut point de la pureté de l'art au sens où je l'ai dit, et dont il s'est fait presque un martyr, au moins un ermite, en s'enfermant à Croisset avec des rythmes sonores. Il a donné une histoire vraie et pitoyable qui ne rend pas le mal attrayant. Nous ne savons pas ce qu'aurait été l'œuvre d'un Flaubert chrétien; elle aurait peut-être davantage porté au bien. Mais c'est là vaine hypothèse, et il faut se limiter à des principes certains. Qu'un artiste soit chrétien ou non, il est soumis à cette double règle qui fait sa réussite, d'être un résonnateur ou si l'on veut un transformateur fidèle, et de ne résonner, de ne projeter que de la beauté authentique.

Art et morale ont un lieu commun : c'est la vie. Les « immoralistes » eux-mêmes ne réclament la souveraineté du bon plaisir pour l'art que parce qu'ils la réclament aussi pour leur conduite, mais la vie postule un ordre, une finalité qui transcende tout art, toute morale, toute science, auxquels ils ne peuvent échapper, et dont ils confessent par endroits l'harmonie sans le vouloir dans leurs meilleurs travaux.

Mission de l'art.

Il était nécessaire de rappeler ces principes pour insérer l'art à sa juste place dans l'ordre éternel, pour montrer qu'il n'existe qu'en servant Dieu sans le savoir et s'agrandit en servant Dieu consciemment. Et parce qu'il n'est pas un luxe et fait partie intégrante, plus ou moins apparente de toute vie, pour montrer qu'il appartient aussi à la vie spirituelle.

Les chrétiens se laissent trop facilement fermer la porte du temple esthétique sous prétexte qu'on ne doit y entrer qu'allégé de toute préoccupation morale. Les enfants de la Lumière, s'ils ne sont pas privés de ce sens de l'art qui est un don naturel, en savent plus long que les autres en la matière, puisqu'ils ont pour en juger l'Esprit « qui juge de tout et n'est lui-même jugé par rien ». N'est-ce pas eux qui pourraient dire à plus juste titre encore que Socrate à Hippias : « Comment peux-tu savoir qu'une œuvre est belle si tu ne sais pas ce que c'est que la beauté ? »

« Nous nommons beauté, dit Denys, ce vestige imprimé sur la créature par le principe qui fait toutes choses belles. Mais l'Infini est appelé beauté, parce que tous les êtres, chacun à sa manière, empruntent de lui leur

beauté... Aussi le bon et le beau sont identiques, toute chose aspirant avec égale force vers l'un et l'autre, et n'y ayant rien, en réalité, qui ne participe de l'un et de l'autre. »

Ainsi avec la vie, l'autre lieu commun des valeurs esthétiques et morales est Dieu qui nous donne la vie. Le beau n'est pas une abstraction ni un mythe, mais impérieusement cette harmonie accrochée aux individus, qu'un individu peut percevoir dans la grande fraternité de l'ordre universel. La beauté n'est pas une illusion, elle est réelle comme le monde qui nous entoure. Les choses de ce monde créées par Dieu sont belles parce qu'elles sont [1]. « En les regardant de sa seule figure, le Verbe les a laissées revêtues de sa beauté. »

Il ne s'agit pas d'un ordre spatial où chaque chose, art, science, morale, occupe une place délimitée par une ligne ou un volume, comme une pierre dans un édifice. L'art divin, bien plutôt, est partout, inhérent à l'acte créateur, et de même l'art humain imprègne toute activité. L'art divin n'épuise pas la réalité de la création : c'est un rapport de convenance parfaite entre la conception et la réalisation. De même l'art humain consiste en la reproduction par les choses particulières des formes qu'il est du rôle de la sagesse et non du sien d'abstraire. Le pouvoir de l'artiste n'est pas, comme celui de Dieu, de tirer quelque chose de rien, mais bien plutôt de dégager et mettre en évidence dans tout ce qui se présente l'ordre et le rythme éternel. Ainsi parlera-t-on avec justesse de *langage*, de traduction, ou encore de message. Entre le Créateur et la création, l'artiste est pour nous comme un interprète. Le voyant fait voir.

1. Pierre Cras, *La Baume*, p. 86 (Publiroc, Marseille).

L'art est un langage.

Car l'art est essentiellement un langage. Ce qui fait comprendre, d'une part, qu'il dit toujours quelque chose, d'autre part, qu'il se classe d'après ce qu'il exprime. Et s'il exprime la vraie beauté, c'est un bienfait sans pareil qui élève l'homme, car rien n'agit plus sur le cœur que la beauté pour l'attirer. Malheureusement, toujours à cause du fatal conflit signalé plus haut, de l'orgueil de certains esthètes opposé à la maladresse de certains théologiens, beaucoup d'âmes de bonne volonté s'offusquent de la suspicion qu'elles croient sentir de la part des âmes religieuses à l'endroit de l'art. Seul est dangereux l'art qui a failli à sa mission quand l'autre est un bienfait indispensable. L'art, les œuvres de beauté ne sont que des messagers qui peuvent trahir leur maître. Alors l'art cache son origine et ne se sert de sa puissance quasi divine que pour aller à l'encontre de sa mission : en renforçant le plaisir sensible que donnent les créatures, il pousse l'esprit vers elles et l'ensevelit dans la matière.

La vraie beauté agit sans doute sur les sens, mais d'une manière inverse. En les pénétrant elles les captive, et cette sorte de ravissement dégage l'esprit, le libère : au lieu de descendre l'âme monte. Quand l'art trahit, pareil au plus beau des anges, qui fut jaloux de Dieu et prétendit ne tenir que de lui-même cette beauté qu'il avait reçue, il peut chercher à séduire en se faisant adorer. « Nous qui avons adoré la beauté... », disait Pierre Dupouey. Si nous étions condamnés à n'avoir pas d'autre philosophie esthétique que celle de cet art révolté, cet art qui refuse de servir, il ne nous resterait plus comme le même Dupouey, qu'à « secouer nos bottes du marécage esthétique. »

Esthétique n'est pas mystique.

Un texte tout moderne, du romancier anglais Charles Morgan, dont à plusieurs reprises *La Vie Intellectuelle* a entretenu ses lecteurs, souligne avec bonheur ce caractère spécifique de l'expression artistique :

« Ils se font illusion, ceux qui pensent que l'œuvre d'un artiste n'est rien de plus qu'une vue profondément organisée de vérités déjà accessibles sous une forme différente, et qu'il n'est pas porteur (*bringer*) de nouvelles vérités, mais interprète du fonds commun. L'art nous informe d'une réalité qui ne peut s'exprimer en d'autres termes. En ce sens un artiste est messager des dieux, et pour cette raison ne peut expliquer leur message en une langue autre que la sienne propre. Prétendre, parce qu'il ne peut expliquer ce dont ils l'ont chargé, qu'il ne l'a pas compris ou n'a jamais été en leur compagnie, c'est admettre qu'il n'y a rien de réel que ce dont on peut parler dans le langage des hommes qui ne sont pas artistes. »

L'art « gratuit » n'est certes pas la forme de l'esthétisme de Morgan, et comme le poète anglais sait à merveille parler cette langue des dieux, son art est significatif. Mais justement il signifie un inexprimable théosophique, qui ne surprend pas beaucoup d'une intelligence anglaise, une sorte de contemplation platonicienne qui n'est qu'une contrefaçon de la véritable mystique, ne pouvant en aucune façon y conduire.

Est-il utile de faire remarquer que l'on n'atteindra jamais à la contemplation véritable *par* une voie qui comporte l'usage des voluptés de la chair, accepté comme une expérience, une étape et presque une initiation nécessaire ? (Voir dans *Fountain*, le testament spirituel du mari trompé.)

Ni Jacques Madaule (*La Vie Intellectuelle*, 10 janvier 1938), ni P.-H. Simon, dans son essai d'ailleurs pénétrant de « critique chrétienne » de *Sparkenbroke*, ni surtout Maxime Chastaing (*La Vie Intellectuelle*, 25 avril 1939) n'ont peut-être mis assez en valeur, malgré leurs réserves, la nocivité d'une telle théorie de la sensation, bien éloignée du patrimoine de toute pensée théologique, quel qu'en soit le docteur, Augustin ou Thomas.

Exemples tirés de la musique.

Heureusement il y a des exemples parfaits. Aucun ne peut être plus frappant que celui du plain-chant grégorien, l'art musical le plus spirituel, le plus dégagé qui soit, et pourtant si riche de science... Une seule ligne mélodique, sans l'appui d'une harmonie concomitante, et se contentant de l'harmonie interne de la tonalité dans laquelle elle chemine, suffit, dans la diversité des rythmes souples aux éléments binaires et ternaires, à soutenir le tête-à-tête de l'âme avec Dieu. Avant même de saisir les paroles que cette musique accompagne, l'âme se trouve captivée dans cette ligne, orientée, et disposée dans l'affection sensible qui convient au message qu'elle va recevoir. Y a-t-il un *Alleluia* plus triomphant que celui de Pâques ? Et, peu de temps avant, un récit musical plus obsédant, plus angoissant que le « collegerunt principes » du dimanche des Rameaux ?

Saint Augustin l'a compris à merveille, et dit que « l'ardeur de la piété s'excite plus aisément en nous par ces divines paroles lorsqu'elles sont chantées de la sorte (par quelqu'un qui a la voix belle et qui sait chanter) que si on les chantait plus simplement; il se trouve, par un secret rapport des divers tons avec les divers mou-

vements de l'âme que les uns sont plus propres à les exciter que les autres. »

Il n'y a pas de différence spécifique entre l'art qui a cet objet explicitement religieux et l'art profane : prenons encore un exemple musical (mais on dirait de même de tous les autres arts), tel prélude et fugue de Bach que l'on voudra, qui ne porte aucun titre que celui de sa tonalité, mi majeur par exemple, dans le clavecin bien tempéré. Malgré l'émotion qui soulève la ligne mélodique, elle reste pure et paisible. Le sentiment, dès la naissance de la première note, monte et s'enfle avec tant de puissance qu'on croit qu'il va rompre l'ordre de la pensée, les digues du rythme. Mais non, une volonté le tient enserré dans un pur dessin d'intelligence. C'est un art accompli : les sens en effet sont captivés, et l'esprit libéré reçoit le message. Voyez Chopin, au contraire, ... dès qu'il sent la vague qui le soulève, on croit aussi qu'il va s'en emparer pour nous la livrer dans toute sa puissance. Pas du tout. Il est si vite débordé qu'il la laisse retomber tout à plat. Si plat que pour chercher à intéresser encore il lui faut l'acrobatie des traits du pianiste qui survit au poète : ici la sensibilité seule a été excitée, et, pour reprendre l'analyse de saint Augustin, « ce plaisir de nos sens par où il faut prendre bien garde de ne pas laisser affaiblir la vigueur de l'esprit [me] trompe souvent. Il ne se contente pas d'être de la suite de la raison, et au lieu que ce n'est que pour l'amour d'elle qu'on lui donne entrée, il va jusqu'à vouloir passer devant, et la mener à son gré. » Saint Augustin croyait pécher quand il se sentait ainsi dominé par le plaisir sensible. Il faut, en effet, que le message de beauté s'adresse à tout l'homme et provoque une offrande de tout l'homme.

Il est de ces musiques habiles et raffinées qui évoquent mieux qu'un texte écrit les voluptés moroses de l'esthète

désespérément accroché à ses paradis artificiels. L'âme a suivi les sens, et s'est adorée dans leurs prestiges...

Art et spiritualité.

Puisque la mission de l'art est si noble, et qu'il est un précieux moyen de connaissance apparenté à la sagesse, son premier avantage, en éveillant en nous l'appétit du beau, est de nous détourner des plaisirs plus grossiers. Il façonne le tempérament et le rend plus apte à la contemplation. L'âme trouve alors, pour monter vers la beauté incréée, comme des échelons dans les beautés créées, dont elle se détache petit à petit si elle est fidèle. Toutes les natures ne sont pas aptes au même degré à s'élever par l'exercice de la spéculation ou de la méditation théologique. Il est des âmes particulièrement sensibles pour qui le langage esthétique est clair, qui savent adorer la beauté invisible à travers les beautés visibles que leur présente le miroir de l'art, et qui n'ont pas commis le péché reproché par saint Paul aux Romains, « quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt,... sed mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis ».

Pour celles-là, l'art sera un vrai chemin spirituel : l'art est une voie. L'amour du beau doit échauffer en elles le désir du bien et les rendre courageuses dans le sacrifice nécessaire pour pénétrer dans le grand chemin de la foi nue, voire de la foi obscure, qui est l'aboutissant de tous les chemins spirituels. Ne faut-il pas se détacher à un moment donné de la connaissance spéculative elle-même ? Et peut-être pourrait-on faire remarquer que les artistes ont des dispositions de tempérament qui leur donnent moins de peine à quitter le raisonne-

ment discursif quand l'esprit les y invite. Il n'est pas douteux que la jouissance proprement esthétique comporte déjà une obscurité, je ne dis pas une indétermination, mais une influence mystérieuse comme d'un astre caché derrière un nuage, qui peut leur adoucir l'effroi naturel de l'âme devant une grâce un peu haute. Ils ont moins peur de perdre pied, si l'on peut dire; ils sont moins tentés par l'orgueil raisonneur.

Art et austérité.

On objectera cependant que la Perfection réclame une austérité qui n'est pas le fait de l'art. Dans les carmels, la musique est supprimée; les psaumes sont chantés d'un ton monotone, comme saint Augustin nous raconte que le faisait Athanase... Et cela semble aller à l'encontre de ce que nous venons de dire. L'art n'est plus un chemin, mais un obstacle...

Il serait facile de répondre que ce mépris ou cette défiance supposée de saint Jean de la Croix cadre fort mal avec l'honneur qu'il fait à l'art de la poésie de s'en servir pour exprimer au moins mal les mystères les plus inexprimables. A l'exemple du Saint-Esprit, qui, dans le cantique de Salomon et d'autres livres de l'Écriture, « ne trouvant dans le langage humain rien qui réponde à l'abondance de sa pensée, nous parle des plus profonds mystères par des figures et des comparaisons qui semblent étrangers[2] ». Ainsi l'art de la poésie convient mieux à cet enseignement élevé que le raisonnement discursif. « Il se fait même que les explications qu'on donne ne portent ordinairement que sur les parties les moins substantielles. »

2. Cantique spirituel.

L'époque du saint coïncidait avec celle du mauvais goût luxueux succédant à la sobre simplicité du moyen âge en fait de musique. La prohibition me paraît donc beaucoup plus explicable par cette rencontre accidentelle que par une raison intrinsèque.

Il reste acquis que plus on s'élève dans l'union à Dieu, plus on est amené à abandonner tout appui humain, même les formes belles, pour ne garder que ce qui est essentiel à la vie de la foi. Les mystiques les plus exigeants nous enseigneront néanmoins que nous aurons ici-bas toujours besoin d'un certain nombre de formes, en premier lieu les concepts nécessaires à la conservation de la foi. Et elles sont d'une beauté intellectuelle indiscutable. Irait-on de plus conseiller à un amateur de Perfection de n'user point de la sainte Écriture, chef-d'œuvre et modèle littéraire ? L'artiste qui a fait tous les sacrifices nécessaires à son avancement a là une réserve de beauté dont il peut profiter sans scrupule, car elle est associée si intimement à la vérité qu'il serait impossible d'écarter la lettre de l'esprit. Ainsi, plus on laisse de beautés, plus on trouve la Beauté.

Quelques vœux; en conclusion.

L'art n'est pas un luxe, sa mission est celle d'un serviteur, d'un apôtre, d'un messager. Plus d'âmes qu'on ne le suppose sont susceptibles de comprendre son langage et de s'élever par lui. Les autres doivent en respecter la noblesse. Il est indispensable au culte.

Pourquoi alors tant de mauvaise musique dans les églises, même gouvernées par de saints curés ? Pourquoi tant de statues déshonorant l'image sacrée et vénérable qu'elles veulent représenter ?

Comme nous l'avons dit, l'art est un langage, que

certaines âmes, mêmes pures, ne comprendront jamais. « Tous sont-ils thaumaturges, tous sont-ils docteurs ? » Cela suffit bien, avec le malheur des temps, à expliquer la plupart des cas. Il est indispensable alors, que, par des règles extérieures et simples, ces âmes de bonne volonté et supposées humbles qui doivent veiller au culte puissent être guidées pour éviter les faux pas souvent scandaleux dont elles seraient désolées de mesurer les conséquences. Il faudrait leur souhaiter la docilité d'un aveugle — c'est la juste comparaison — qui se laisse mener par un voyant, ou par des bornes saisissables à un autre sens que la vue.

Il faut donc, première règle, conserver un scrupule moral particulièrement délicat dans le choix. Ainsi, rien de ce qui est commercial, c'est-à-dire fait dans un but de lucre facile, ne peut porter vers Dieu. Pour beaucoup de producteurs, la mauvaise musique, la statue offensante a été le résultat d'un geste sans amour, d'une volonté vraiment mauvaise que saint Augustin n'hésiterait pas à taxer de péché. On a voulu, comme les marchands du Temple, faire de la maison de prières une caverne de voleurs, éditer en série des laideurs prétentieuses qui plaisent au client ignorant et se vendent bien. Ne nous associons pas à cette mauvaise entreprise. Bien des laideurs déjà pourraient être bannies ainsi sans grande expérience artistique, avec de la simple délicatesse.

Une autre règle serait de ne laisser introduire dans l'église aucune forme artistique qui serait susceptible de servir en d'autres lieux. Que de fois avons-nous entendu à la Sainte-Cécile des morceaux de concert, faits pour l'opéra. Une telle pratique est vraiment exécrable. Un homme de sens, même fermé aux choses de l'art, comprendra facilement qu'une musique qui n'a été com-

posée que pour soutenir des fictions romanesques, sentimentales ou même immorales, ne peut accompagner le drame de la messe. Précisons encore que bien des musiques *sans paroles*, qui paraissent plus innocentes aux curés très ignorants de musique, sont aussi suggestives, aussi actives sur des oreilles exercées. Telle musique de danse, même si elle est jouée à l'orgue et dans un mouvement lent ne saurait faire passer dans l'imagination de connaisseurs que des images de ballet [3].

Ceux qui pèchent contre cette règle entraînent deux dommages; ils causent un profond dégoût aux âmes chrétiennes qui comprennent le langage de l'art et sont troublées par cette musique mercenaire, dans leur élan vers Dieu. Ils procurent aux autres un plaisir mauvais et les détournent en les amusant. Le culte divin n'est pas le moment de la récréation.

Une troisième règle est que rien ne peut être beau qui n'est vrai et sincère, ou qui économise un effort par paresse. Par simplicité, par manque de culture ou de réflexion, un bon curé achètera pour mettre un peu de splendeur dans son église une chère statue faite en série, ou des fleurs en papier. J'en connais un qui ne pose point, certes, au moindre discernement entre les formes d'art quelque peu raffinées, mais qui se donne beaucoup de peine pour changer les jolies fleurs de ses vases ou les arroser après son action de grâces. N'est-il pas davantage dans le vrai, et sans presque le savoir, dans l'art ?

Enfin la règle la plus utile serait sans doute le respect que prêtres et fidèles devraient avoir pour un apostolat

3. Il faut s'entendre sur le mot danse, — il en est de sacrées, *teste David*, et telle *Passacaglia* de Bach n'a été composée que pour l'église.

qui n'est pas toujours le leur. Les moins compétents devraient, comme nous l'avons dit, humblement s'appuyer sur les plus compétents, une nouvelle tradition pourrait être ainsi recréée et favorisée.

Il est difficile de souhaiter une sorte d'index qui prohiberait l'entrée à l'église de telle œuvre d'art spécieuse qui a le visage de l'hérésie : on n'extrait pas si facilement de la matière esthétique des propositions bien nettes que d'une doctrine explicitée. Au moins pourrait-on remettre à des commissions mixtes le soin d'examiner les œuvres communément en usage dans les églises pour leur accorder une sorte d'approbation correspondant à l'*imprimatur*. Tel évêque est allé plus loin, il a fait scandale en boutant hors de ses églises le *Minuit chrétiens !* du théâtral Adam. Une vive campagne se poursuit chaque année contre le mythe offensant du Père Noël et toute sa littérature. Ceci pourrait être généralisé. Le peuple fidèle recevrait par discipline ce qu'il ne peut toujours recevoir par une adéquate compréhension. Les faibles seraient protégés, comme il sied, dans leur goût fragile encore, et ainsi arriverait-il peut-être que davantage d'âmes s'enrichiraient dans cette voie royale vers l'auteur de toute beauté [4].

PIERRE CRAS.

4. Nore ami et collaborateur Pierre Cras a développé sa pensée sur l'humanisme chrétien dans un livre récent, *La Baume* (Publiroc). Nous en conseillons vivement la lecture à tous ceux qu'intéressent ces problèmes de culture. (N.D.L.R.)

Les divers sens du mot « contemplatio » chez saint Grégoire le Grand

Avec son génie universel, saint Augustin a, peut-on dire, abordé toutes les questions, et il les a traitées avec sa maîtrise habituelle. Il se devait donc à lui-même de parler de la contemplation, et il l'a fait, comme l'a fort bien montré Dom Butler dans son *Western Mysticism*, mais il ne l'a fait qu'en passant, lorsque son sujet l'y amenait; il n'a pas parlé de la contemplation *ex professo*. On l'appelle le « Docteur de la grâce », on ne le nomme pas le « Docteur de la contemplation »; ce nom revient, et à juste titre, à un de ses disciples, saint Grégoire le Grand, qui fit, en quelque manière, de la contemplation son étude favorite; ses écrits en font foi. Lorsque, plus tard, saint Thomas d'Aquin aura à parler de contemplation, ce ne sera pas, pour l'ordinaire, saint Augustin qu'il mettra en avant; il ira chercher ses textes et ses arguments chez saint Grégoire le Grand. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse qui auront, eux aussi, lu les *Morales sur Job*, lui feront des emprunts.

Deux études sur le pape saint Grégoire ont déjà paru ici même, la première en 1923 sous le titre *La contemplation d'après saint Grégoire le Grand;* la seconde en janvier 1925 : *La contemplation d'après un Commentaire sur les Rois*. Celle qui va suivre a pour but d'apporter certaines précisions, de tâcher de projeter quelque lumière sur un point particulier de l'enseignement du saint pontife. Disons tout de suite qu'elle n'a nullement la prétention de donner quelque chose de définitif; ce soin est laissé à de plus compétents, qui pourront repren-

dre la question et la mener à bonne fin. Le présent travail est donc proposé seulement comme un modeste essai.

Il y a quelques années, sans qu'on puisse préciser, — le livre en effet ne porte pas de date d'impression, — un prêtre du diocèse de Trèves publiait à Fribourg, chez Herder, un livre intitulé *Grundfragen der mystchen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*. Le R. P. Cavallera en fit un compte rendu dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, en 1934. Entre autres choses, on y lisait à la page 196 les lignes suivantes : « M. Lieblang, qui parle souvent de la vie mystique de saint Grégoire, serait sans doute bien embarrassé pour décider, dans la plupart des cas, sur le sens exact des assertions du saint à propos de la contemplation... S'agit-il, dans ces textes, directement d'états passifs, de contemplation purement infuse, ou seulement des lumières et consolations qui se retrouvent à tous les stades de la vie spirituelle, en particulier dans l'étape de la vie unitive, qui ne supposent pas d'intervention extraordinaire de la grâce, et qui s'allient à une activité personnelle des puissances caractérisée ? Il aurait été utile d'instituer quelques enquêtes à ce sujet qui auraient apporté sans doute des renseignements intéressants. »

Ce qu'il s'agit d'étudier pour le moment, c'est le mot lui-même *contemplatio*. Il est vrai de dire que M. Lieblang a fait un essai dans ce sens, et il a résumé de la façon suivante les divers sens qu'il a cru rencontrer dans les *Morales sur Job* et dans les *Homélies sur Ezéchiel* [1].

« Les expressions qu'emploie saint Grégoire, écrit-il, pour désigner la vie mystique et l'expérience mystique sont : *vita contemplativa*, *contemplatio*, *contemplari*. Mais tandis que *vita contemplativa* désigne d'une façon univoque la vie contemplative, *contemplatio* et *contemplari* ne sont pas des termes tout à fait nets. Saint Grégoire les emploie pour signifier différentes choses.

1. *Op. cit.*, p. 27.

1. *Contemplatio* signifie d'abord : considération sous un certain rapport : *fortasse in hoc facta alius majora per typum contemplari desiderat* (*Ezech.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 845 A).

Alius fortasse per historiam, moralitatem, atque alius per allegoriae intelligentiam contemplationem requirit (*Ibid.*, 845 B).

2. *Contemplatio* a encore le sens de considération homilétique d'un mystère, d'une fête. Dans ce sens, souvent, comme il faut s'y attendre, dans les Homélies.

Verba sacrae lectionis sub brevitate discussimus; nunc in contemplationem tantae festivitatis animum transferamus (*In Evangel.*, t. LXXVI, col. 1220 B-C, 1222 C).

3. Une autre signification de *contemplari* : croire, entendre, vouloir désigner, avoir en vue (cf. *Moral.*, t. LXXVI, col. 273 B).

4. *Contemplari* sert à désigner la plus haute vision de Dieu par les saints au ciel, où la perfection totale de l'âme consiste dans la contemplation de l'Un, dans la vision duquel rien ne manquera à l'âme (*Ezech.*, t. LXXVI, col. 994 C, 1014 C-D).

Après cette vie, nous arriverons *ad refectionem supernae contemplationis* (*Evangel.*, t. LXXVI, col. 1187 D) *facie ad faciem contemplari* (*Ezech.*, 986 A-B; *Moral.*, 556 D, 557 A-B).

5. Enfin, *contemplatio*, *contemplari* sont employés pour l'activité mystique de l'âme. *Contemplatio* est alors à la fois l'énergie objective de la grâce et l'effet subjectif de la grâce.

Que veut dire « l'activité mystique de l'âme » et « l'énergie objective de la grâce et l'effet subjectif de la grâce » ? On se le demande, sans pouvoir arriver à donner une réponse à la question, tant la phrase manque de clarté.

Essayons, nous aussi, à notre petite manière, de reprendre l'étude du mot *contemplatio*. L'enquête doit être aussi vaste que possible, pour éviter des méprises; elle portera donc sur plusieurs écrits de saint Grégoire : les

Morales sur Job, les *Homélies sur Ezéchiel*, les *Homélies sur les Évangiles*. On aurait pu y ajouter les *Lettres* du saint pape, car elles fournissent, elles aussi, quelques renseignements, ne serait-ce par exemple que celle qu'il écrivit à Théoctiste, sœur de l'empereur Maurice [2]; mais outre que les éléments qu'elles apporteraient ne seraient que peu nombreux, ils ne donneraient aucun éclaircissement nouveau, aussi laisserons-nous totalement de côté la correspondance pontificale pour nous borner aux écrits sus-mentionnés, qui, on le verra bientôt, fourniront une moisson très abondante. L'examen va porter à la fois sur deux mots, *contemplatio* et *contemplari*, nous réservant de parler ensuite de certaines autres expressions employées par saint Grégoire, et ayant trait elles aussi à la contemplation. Disons tout de suite que, sous la plume du pape, *contemplatio* revient trois cent deux fois, et *contemplari* cent-dix fois. Que faut-il entendre par là?

Si l'on ouvre, par exemple, le *Grand Dictionnaire de la langue latine* de Freund, traduit par N. Theil, on lit : *Contemplatio*, action de regarder, de considérer attentivement, considération, observation, contemplation, coup d'œil jeté sur,

1° corporelle;

2° intellectuelle : action de contempler par la pensée, étude approfondie, contemplation,

et au mot *contemplari*, on donne comme étymologie, *con*, *templum*, « appartenant originairement à la langue augurale; tracer, délimiter de tous côtés un *templum*, c'est-à-dire l'espace terrestre et l'espace céleste correspondant, où seront observés les phénomènes », étymologie qui se trouve reproduite, avec textes d'auteurs de l'antiquité, dans le *Thesaurus linguae latinae*, actuellement en cours de publication à Leipzig, chez Teubner.

2. Lib. I, epist. 5. — *Patr. Lat.*, t. LXXVII, col. 448-449.

Premier sens

Ainsi donc le sens premier de *contempler*, c'est regarder attentivement avec les yeux; et presque toujours, dans les divines Écritures, c'est ainsi qu'il faut traduire le mot *contemplari*, que l'on rencontre de-ci de-là. Il est dit, par exemple, que Eliezer contemplait Rebecca en silence, *contemplabatur* (*Gen.*, XXIV, 21); — qu'un des fils de Jacob contemplait l'argent placé au bord de son sac, *contemplatus* (*ib.*, XLVII, 27), etc. etc. Dans ses écrits, saint Grégoire a, lui aussi, employé le verbe *contemplari* dans ce sens premier, mais ajoutons que c'est excessivement rare. Il dira que lorsque le soleil brille dans le ciel, notre vue pénètre d'abord les airs, avant de contempler les rayons du ciel, *ut post in caelo solis radios contempletur* [3]. Ailleurs, c'est Balaam qui contemple les tentes du peuple d'Israël, et se met à pleurer, *sic Balaam Israelitici populi tabernacula contemplatus flevit* [4]. Ce sont peut-être les deux seuls cas où saint Grégoire a utilisé le mot *contemplari* au sens de « regarder avec les yeux du corps ».

Deuxième sens

Mais il n'en va plus de même si l'on entend par *contemplation* « l'action de contempler par la pensée, l'étude approfondie ». Ici les textes fourmillent; contemplation devient alors synonyme de « méditation ». On peut se tenir pour assuré que, lorsque saint Grégoire commence une phrase par le mot *contempletur*, ceci signifie seulement : qu'il songe, qu'il pense; c'est l'équivalent de *consideret*, *perpendat*. Dans les *Morales sur Job*, on lit la phrase suivante : Contempletur *ergo vir*

3. *P. L.*, t. LXXVI, col. 407. — 4. *Ib.*, col. 1132. — 5. T. LXXV,

sanctus quod lux per incarnationis suae mysterium ex gravi labore impios eripit, dum ab eorum cordibus desideria pravitatis tergit; CONTEMPLETUR *quod conversi quique quietem, quam percipere in aeternitate desiderant, hic jam per tranquillitatem mentis degustant, et dicat : Ibi ibpii cessaverunt a tumultu, et ibi requieverunt fessi labore* [5]. Que le saint homme considère donc que la lumière délivre les impies de pénibles travaux par le mystère de son Incarnation... qu'il considère que... Quelques lignes plus bas, saint Grégoire change de mot, tout en gardant la même pensée, et il remplace *contempletur* par *perpendat. Beatus igitur Job alta fidelium corda respiciat, atque* PERPENDAT *quem sinum intimae quietis inveniunt* [6]... Même formule, assez rare du reste, dans un autre passage : CONTEMPLETUR *ergo vir sanctus in quanta cordis pace requiesceret, si* [7]...

Ceci est un premier point acquis; mais dans les écrits de saint Grégoire il y a bien autre chose. Il y a les synonymes. Si, la plupart du temps, le saint emploie le mot *contemplari*, il varie cependant ses formules : ainsi, pour exprimer la même idée, il écrira : *tacita mente cogitare* [8], *mente contemplari* [9], *in consideratione oculos tendere* [10], ou plus simplement, *cognoscere*, *penetrare* [11], *cernere* [12], *conspicere* [13], *intueri* [14], et ce n'est pas tout. Il est assez curieux toutefois de constater que sous sa plume le terme *meditari* est d'usage assez rare, encore qu'on le rencontre de-ci de-là : *Studete, quaesio, fratres charissimi, Dei verba meditari* [15]. Tout ceci, pour saint Grégoire, c'est la contemplation, mais sous une forme spéciale. Ici, il n'y a rien d'infus. L'âme, au lieu d'être agie par Dieu, comme cela se passera dans le cas de la contemplation infuse, est ici essentiellement agissante, et c'est saint Grégoire lui-même qui va nous le dire.

col. 673, n. 66. — 6. T. LXXV, col. 674, n. 67. — 7. *Ib.*, col. 665. — 8. T. LXXVI, col. 861, n. 17. — 9. *Ib.*, col. 1006, n. 15. — 10. *Ib.*, col. 434, n. 59. — 11. *Ib.*, col. 273, n. 37. — 12. T. LXXV, col. 669. — 13. *Ib.*, col. 675. — 14. *Ib.*, col. 761. — 15. T. LXXVI, col. 968,

Le saint pose tout d'abord en principe que, lorsque l'homme sortit des mains du Créateur, il avait tout ce qu'il fallait pour contempler; disons mieux, il était fait pour contempler. *Ad hoc namque homo conditus fuerat, ut, stante mente, in arcem se contemplationis erigeret, et nulla hunc corruptio a Conditoris sui amore declinaret* [16]; la contemplation lui était aisée, elle lui était connaturelle, son âme s'y maintenait sans peine, *stante mente*, elle y restait toute droite. *Humanum genus contemplationem lucis intimae habuit in paradiso* [17]; mais ce bel ordre primitif, cette facilité que l'homme avait de s'élever à Dieu, disparurent du moment où Adam, désobéissant à Dieu, mangea du fruit défendu, *sed sibimetipsi placens, quo a se recessit, lumen Conditoris perdidit* [18]. Cependant il n'en reste pas moins que, si l'homme remonte difficilement à Dieu, il conserve néanmoins au fond de lui-même cette attirance vers son Créateur; c'est un besoin de nature, que saint Augustin a souligné d'une manière magnifique quand il a écrit : *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Le Seigneur nous a faits pour Lui, et notre cœur demeure dans un équilibre instable jusqu'au moment où il se repose dans son centre de gravité qui est Dieu lui-même; idée que saint Grégoire a essayé d'exprimer à son tour, mais sa formule est beaucoup moins belle et moins heureuse que celle de l'évêque d'Hippone. *Quis enim valet*, écrit-il, *Deo recedente, quiescere, cum solus ipse sit requies, et a quo quisque quanto longe fuerit, fit tanto et inquietus* [19]. L'âme voudrait rester fixée en Dieu; mais ne l'ayant pas fait quand elle pouvait le faire, elle ne peut plus le faire maintenant, quand elle le désire, *quia enim fixa mens stare, cum potuit, noluit; stare jam non valet, etiam cum volet* [20]; alors elle tâche de retrouver le bien perdu, *vult in contemplatione stare, sed non*

n. 18. — 16. T. LXXV, col. 813, n. 19. — 17. *Ib.*, col. 979, n. 59. — 18. *Ib.* — 19. T. LXXV, col. 987, n. 4. — 20. *Ib.*, col. 813, n. 19. —

valet [21], elle se dresse pour le saisir, *ad summa appetenda se erigit* [22]. *Se erigit* [23], c'est là une expression dont se sert assez fréquemment saint Grégoire, mais ce n'est pas la seule; il dit encore *se elevat* [24], *in superna se evehere* [25]. Il en a d'autres plus énergiques, *super se ire conatur* [26], *nititur* [27]; on sent ici l'effort, et saint Grégoire dit que ce sont des efforts considérables, *magnis conatibus* [28], des efforts étonnants, inouïs, *miris conatibus* [29], des efforts continuels, *continuis conatibus* [30]; ces efforts pour s'élever sont tellement grands, que le saint pape ne trouve rien de mieux que de les comparer aux bonds que font les cerfs, quand ils veulent franchir un obstacle; et cette comparaison, il la reprend à maintes *reprises. Ex quo populo hi qui electi sunt, id circo capreae hinnulis comparantur, quia... et datis contemplationis saltibus, ad superna concendunt* [31]. Si on lui demande en quoi consistent ces bonds, il prendra un exemple : il nour arrive souvent, dit-il, de vouloir considérer la nature invisible du Dieu tout-puissant, et nous ne pouvons y arriver; les difficultés qui surgissent fatiguent l'âme, *ipsis difficultatibus fatigata anima* [32], alors, que faire? Saint Grégoire répond qu'on ne saurait prétendre arriver au sommet d'un seul bond; il y a des degrés intermédiaires à franchir avant d'y parvenir, *nemo autem infima deserens repente fit summus, quia ad obtinendum perfectionis meritum, dum quotidie mens in altum ducitur, ad hoc procul dubio velut ascensionis quibusdam gradibus pervenitur* [33]; et il explique que l'âme doit tout d'abord se recueillir; puis, qu'elle doit prendre d'elle-même une connaissance exacte; enfin,

21. *Ib.*, col. 805. n. 8. — 22. *Ib.* — 23. T. LXXVI, col. 424, n. 44; col. 628, n. 101; col. 633. — 24. *Ib.*, col. 244; col. 559, n. 63. — 25. *Ib.*, col. 361, n. 24. — 26. T. LXXV, col. 938, n. 31; t. LXXVI, col. 277, nn. 42, 43. — 27. T. LXXVI, col. 995, n. 12. — 28. T. LXXV, col. 938, n. 31. — 29. *Ib.*, col. 713, n. 6. — 30. *Ib.*, col. 938, n. 31. — 31. T. LXXVI, col. 295, n. 17; col. 361, n. 24; col. 600, n. 49; col. 884, n. 31. — 32. *Ib.*, col. 989, n. 8. — 33. *Ib.*, col. 240, n. 45. — 34. *Ib.*,

qu'elle pourra s'élever à la connaissance du Dieu invisible [34].

Pour montrer combien la contemplation est chose ardue et réclame d'efforts, saint Grégoire, afin de se faire bien comprendre de ses lecteurs ou de ses auditeurs emploie une autre comparaison. Souvent il parle de « l'étude de la contemplation », ou des études de la contemplation, *studium* ou *studia contemplationis*. Qui dit « étude » dit nécessairement une application attentive, et parfois très prolongée. Saint Grégoire écrira par exemple : Voici un homme qui a dompté en lui-même les révoltes de la chair; est-il arrivé au terme? Non pas; il lui reste encore à exercer son âme *per studia sanctae operationis*, en s'étudiant à la pratique des bonnes œuvres. Et quand il aura dilaté son âme en exerçant ces œuvres, il lui restera à étendre son âme jusqu'aux études secrètes de la contemplation, *ut hanc [mentem] usque ad secreta intimae contemplationis studia extendat* [35]. Cette expression *studium*, nous la trouvons mentionnée à diverses reprises [36]; mais il est un passage qu'il est bon de signaler, parce qu'il va ouvrir un nouvel aperçu. *Necesse est*, écrit le saint pape, *ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat* [37]. Ces études de la contemplation sont tellement ardues qu'avant de les entreprendre on doit se poser une question, se demander sérieusement, et même minutieusement, *subtiliter*, dans quelle mesure on possède la charité; cer si l'on aime peu, il est bien scabreux de se lancer dans cette direction. Saint Grégoire a déjà signalé les difficultés que l'âme rencontrera, elles la fatigueront, et si l'amour n'est pas grand en elle, elles la rebuteront; c'est pourquoi il ajoute : *Machina mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo*

col. 989, n. 1. — 35. T. LXXV, col. 760, n. 56. — 36. T. LXXVI, col. 467, n. 33; col. 527, n. 8, etc. — 37. T. LXXV, col. 762, n. 58.

extrahit, in alta sustollit [38], la machine qui fait monter l'âme très haut, c'est la puissance de sa charité.

Le saint pape revient encore sur la charité, et il emploie une très jolie expression, qui est très profonde en même temps que très théologique; il écrit que, lorsque nous détournons notre âme de l'amour du monde, *quasi quibusdam cordis passibus ad interiora properamus* [39], nous avançons vers les choses du ciel pour ainsi dire « avec les pas du cœur », pour bien indiquer que c'est non pas tant avec son intelligence, avec sa tête, qu'avec son cœur, autrement dit, avec son amour, que l'on monte vers Dieu. Ceux qui aiment peu n'iront pas vite, ils marcheront « à pas de plomb », comme dirait saint François de Sales; ceux qui aiment beaucoup iront à pas de géant.

Saint Grégoire n'en a pas fini avec les comparaisons; il a parlé des cerfs qui procèdent par bonds [40], des sauterelles qui sautent et volent [41], des carpes qui font des sauts dans l'eau [42]; maintenant il va s'occuper des oiseaux. Les oiseaux volent; or tout le monde parle des ailes de la prière, des ailes de la contemplation, vu que la prière est une ascension de l'âme vers Dieu, *penna pertinet ad contemplationem* [43]. Tous aussi ont remarqué que le cerf, en sautant, s'élève au-dessus de terre, mais c'est pour y retomber aussitôt, tandis que l'oiseau, lui aussi, s'élève au-dessus de terre, mais, s'il le veut, il demeure en l'air. Saint Grégoire dit que, alors, il se suspend en l'air, *se suspendit*, et il va voir là une image de la contemplation : l'âme s'élève au-dessus des bruits de la terre, et demeure occupée de Dieu et des choses de Dieu, « elle se suspend, dit-il, dans la contemplation ». Il explique le livre de Job, et il voit qu'il y est fait mention du faucon, de l'épervier et de l'autruche : ceci va l'amener à parler de son sujet favori.

— 38. *Ib.* — 39. T. LXXVI, col. 240, n. 45. — 40. *Ib.*, col. 361, n. 24. — 41. *Ib.*, col. 600, n. 49. — 42. *Ib.*, col. 1232, n. 8. — 43. *Ib.*,

Le faucon et l'épervier, fait-il remarquer, ont le corps petit, et des ailes bien garnies de plumes, ce qui leur permet de voler très vite; il n'en va pas de même de l'autruche. Son corps est fort gros, ses ailes petites, avec peu de plumes; dès lors elle ne peut s'élever de terre, elle étend bien ses ailes comme pour voler, mais cependant jamais elle ne se suspend au-dessus de la terre, en volant, *sed tamen nunquam se a terra volando suspendit* [44]. Voici maintenant l'application. Pour celui qui veut contempler, la première chose à faire, c'est de se dégager de tout ce qui est bas et terrestre; autrement, si le cœur demeure attaché aux choses du monde, il ne pourra jamais s'élever à Dieu; c'est là une chose connue, que saint Grégoire répète fort souvent, comme d'ailleurs aussi tous les auteurs spirituels. En second lieu, il faut pratiquer les bonnes œuvres, ce qui veut dire « mener une vie sainte »; le saint pape nomme ce stade la *vita activa*, la vie active. Enfin, et encore que ceci puisse surprendre à première vue, il faut laisser de côté ces bonnes œuvres de temps en temps pour s'adonner à la contemplation.

Saint Grégoire glose le verset du livre de Job où il est question des sauterelles; après avoir dit qu'elles procèdent par bonds, il fait l'application. *Ita nimirum sunt sancti viri qui, dum superna appetunt, primum quidem activae vitae bonis operibus innituntur, et tunc demum se ad sublimia per contemplationis saltum volando suspendunt* [45]; littéralement : ainsi font les saints; lorsqu'ils cherchent les choses du ciel, ils s'appuient tout d'abord sur les bonnes œuvres de la vie active, et alors enfin ils se suspendent aux choses d'en haut en volant par le saut de la contemplation.

Si l'on demande en quoi peut consister cette « suspension active des puissances », il semble qu'on trouve une réponse bien appropriée dans un livre d'un jésuite espa-

col. 806, n. 1. — 44. T. LXXVI, col. 578, n. 11; col. 579, n. 12. — 45. *Ib.*, col. 600, n. 49.

gnol, le P. Melchior de Villanueva, imprimé en 1608 sous le titre : *Libro de la oracion mental.* près avoir distingué trois degrés dans la contemplation parfaite, et écrit qu'au troisième degré « on contemple la suprême vérité par un acte simple de l'esprit, accompagné par une lumière particulière du ciel qui procède d'un habitus ferme et parfait du don de sagesse », — lumière dont un des effets est la suspension de l'âme en Dieu, — Villanueva ajoute : « Je tiens pour certain, s'il s'agit d'âmes exercées dans l'oraison, qui procurent de se garder dans la pureté du cœur et de la vie, et ont reçu du Seigneur de pareils désirs de monter à la perfection : que ces âmes n'ont point toujours besoin de cette lumière pour jouir de cette suspension... il suffit pour cela du désir enflammé qu'elles tiennent de Dieu et de la disposition habituelle où elles sont, disposition qui provient de dons et affections, comme sont un parfait don de sagesse et un parfait amour. Les saints sont si détachés des affections terrestres qu'évidemment avec les ailes qu'ils ont des vertus parfaites, ils pourront s'élever jusqu'à la contemplation de Dieu et de ses perfections, et demeurer dans ces cieux sans avoir le secours de cette lumière qui les élève et les suspende... Il va sans dire que cette suspension n'aura ni l'efficacité ni les effets qui se produisent dans l'âme, lorsque lui est donnée la lumière particulière dont nous avons parlé [46].

Ainsi donc, voici des âmes saintes, vivant d'ordinaire en présence de Dieu et adonnées à l'oraison. « Ces âmes, dit Villanueva, n'ont point toujours besoin de cette lumière [particulière] pour jouir de cette suspension... il suffit pour cela du désir enflammé qu'elles tiennent de Dieu..., etc. » Qu'est-ce à dire, sinon que ces âmes saintes, montant de degré en degré dans leur oraison, en arrivent *normalement*, pour ne pas dire forcément, au moment fortuné où, moyennant la grâce de Dieu, — cela va de soi, — « elles se suspendent en Dieu ». Cette

46. Cité dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1925, p. 58.

suspension, qu'est-ce autre chose que la contemplation, autrement dit le regard simple et amoureux sur Dieu et les choses de Dieu ? C'est cela que, depuis trois siècles environ, certains auteurs ont appelé « la contemplation acquise »; d'autres ont préféré dire « contemplation active », mais, avec des formules différentes, ils entendent signifier exactement la même chose.

On sait que, depuis un certain temps, un débat s'est engagé autour de cette « contemplation acquise », si distincte de la « contemplation infuse », où Dieu seul intervient directement, tandis que dans la première, Dieu et l'homme travaillent simultanément. Tout récemment, un Carme, le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, vient une fois de plus d'écrire sur ce sujet brûlant. A lui en effet incombait le soin de décrire dans le *Dictionnaire de Spiritualité* [47], le genre de spiritualité de l'école carmélitaine. De façon très calme, et sans chercher le moins du monde à faire de la polémique, il a exposé la manière dont les Carmes conçoivent l'oraison, sous ses formes diverses et avec ses différentes manifestations. Il dit très nettement, avec preuves à l'appui, que la tradition carmélitaine est qu'il y a une contemplation acquise, que telle était la pensée de leur grand Docteur mystique saint Jean de la Croix, et que, dès lors, il faut maintenir cette doctrine qui, d'après un autre Carme, est traditionnelle dans l'Église.

Cet autre Carme, c'est le P. Honoré de Sainte-Marie, lequel publia à Paris, en 1708, deux volumes intitulés *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*. Parmi les Pères favorables à la « contemplation acquise », le P. Honoré de Sainte-Marie citait saint Grégoire le Grand. Voyons si dans les écrits du saint pape il y a quelque passage où l'on verrait mentionné « ce que les anciens théologiens carmes entendent désigner sous le nom de contemplation... ce terme auquel aboutit naturellement, écrit le P. Gabriel de

47. 1937, t. II, au mot *Carmes*, col. 171-209.

Sainte-Marie-Madeleine, la méditation bien faite sur un thème religieux; [où] l'âme qui a compris l'amour manifesté par Dieu dans le mystère qu'elle vient d'approfondir s'arrête recueillie devant ce Dieu d'amour, pour lui dire qu'elle l'aime, pour engager avec lui un colloque tout intime et affectueux [48] ».

Chez saint Grégoire, nous l'avons dit plus haut, on rencontre fréquemment l'expression *se suspendere*. Elle indique, la chose est évidente, une action personnelle, un effort de l'individu lui-même; c'est *lui* qui se suspend, il est donc agissant. Quand il s'agira de contemplation infuse, où l'homme n'agit plus, mais est purement passif, car c'est *Dieu* qui agit en lui, et *Lui seul*, le saint pape n'écrira plus *se suspendit*, mais *suspenditur*. La différence est très nette et très caractéristique; il y a donc lieu de distinguer les deux états de « contemplation acquise » et de « contemplation infuse ». Quand l'homme *se suspend* dans la contemplation, il a gravi les échelons requis, et « finalement, dit saint Grégoire, il peut s'élever à la connaissance du Dieu invisible [49] ». C'est là le regard contemplatif, lequel, hélas! ne peut se soutenir longtemps, le corps appesantit l'âme et la contraint à redescendre. Ceci est signifié par les bonds que font les cerfs; eux non plus ne peuvent demeurer longtemps en l'air; ils retombent aussitôt sur leurs pieds, pour rebondir encore.

Saint Grégoire aime beaucoup cette expression *se suspendere*, cependant il y en a une autre qu'il lui préfère encore, et dont il fait un usage beaucoup plus fréquent : *se sublevare*, se soulever. Il sait fort bien, et il le répète, que notre corps de péché alourdit l'âme, *corpus quod corrumpitur aggravat animam* [50], d'où nécessité pour l'âme d'être arrachée à la terre et soulevée vers le ciel. Dieu donne sa grâce à l'homme; à l'homme de s'en servir pour se soulever. Au psaume LIV, saint Grégoire ren-

48. *Ib.*, col. 180. — 49. *P. L.*, t. LXXVI, col. 989, n. 1. — 50. Sa-

contre le verset : *Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.* David, dit-il, s'éloigne en fuyant, parce que, se dégageant de la foule des désirs terrestres, il se soulève dans une haute contemplation de Dieu, *in alta Dei contemplatione se sublevat* [51]. Ailleurs il parle de l'homme qui foule aux pieds les misérables désirs d'ici-bas, et se soulève vers la patrie du ciel, en considérant les exemples des saints, *ad supernam patriam per praecedentium patrum exempla se sublevat* [52].

Ici on ne peut passer sous silence une image pittoresque employée par le saint. En faisant des efforts pour se soulever, l'âme monte dans la contemplation; et plus elle se soulève, plus elle monte. Saint Grégoire appelle cela « la machine de la contemplation », *humanus animus quadam suae contemplationis machina sublevatus, quo super se altiora conspicit, eo in semetipso terribilius contremiscit* [53]. On est en droit de se demander si sainte Thérèse, qui lira les *Morales sur Job*, ne demeurera pas frappée de cette comparaison si expressive, et ne la reproduira pas à sa manière, quand elle parlera de la *noria* [54], pour se faire mieux comprendre des Espagnols, car c'est bien là une machine pour faire monter l'eau.

Si l'on y regarde d'un peu près, on constate aisément que toutes les expressions employées par le saint pape, efforts, sauts, étude, se suspendre, se soulever, indiquent toujours un travail très personnel, tant il est vrai qu'ici il ne s'agit aucunement de contemplation passive, mais bien de ce qu'on appelle oraison, méditation, oraison discursive et contemplation acquise. C'est dans ce sens très précis que saint Grégoire a utilisé environ cent vingt-deux fois le mot *contemplatio*, et cinquante fois celui de *contemplari*; la chose n'est pas douteuse.

Il faut encore ajouter ici une remarque qui a son

gesse, IX, 15. — 51. T. LXXV, col. 669, n. 60. — 52. T. LXXVI, col. 281, n. 49. — 53. T. LXXV, col. 710, n. 55.

54. *Vie* écrite par elle-même, chap. XI. — *Œuvres*, traduction par les Carmélites de Paris, 1907, t. I, p. 147.

importance. Certaines expressions de saint Grégoire pourraient parfois prêter matière à confusion, si l'on n'était pas très attentif. Ainsi précédemment on a pu lire cette phrase : *in alta Dei contemplatione se sublevat* ; faut-il croire qu'il est ici question d'un haut degré d'oraison ? Non, pas nécessairement. Lorsqu'on est un peu au courant des manières d'écrire de saint Grégoire, on s'aperçoit aisément qu'il distingue deux sortes de personnes, celles qui peuvent aborder les grands problèmes théologiques, et celles qui en sont incapables; les premières, il les désignera sous le nom habituel de *praedicatores*, les secondes seront les auditeurs. Alors pour lui, se soulever dans une haute contemplation de Dieu ne signifie pas autre chose que contempler les plus hauts mystères de notre sainte foi; il les désignera par des expressions comme celles-ci, *summa*[55], *superiora*[56], *alta*[57], *altiora*[58], *arcana*[59], *sublimia*[60], et d'autres encore; pour lui, cela est *alta contemplatio*[61]. Les simples fidèles contempleront les exemples des saints ou la vie de Notre-Seigneur[62].

De même encore, le mot *suspendere* pourrait faire penser à ce qu'on appelle « la suspension passive des puissances », comme aussi *quies contemplationis* pourrait faire songer à « l'oraison de quiétude »; redisons qu'en lisant saint Grégoire, il ne faut avancer qu'avec beaucoup de précautions, le saint n'employant pas notre terminologie moderne.

Dans tout ce qui vient d'être dit, il n'a été question que de la contemplation, ou méditation individuelle, silencieuse, si l'on veut; saint Grégoire va encore, quoique fort rarement, employer le mot *contemplatio* pour désigner ce que l'on appelle « la méditation en commun », faite à haute voix. Il se servira de cette expres-

55. T. LXXVI, col. 234, n. 35. — 56. *Ib.*, col. 559, n. 63. — 57. T. LXXV, col. 763, n. 58. — 58. *Ib.*, col. 710, n. 55. — 59. *Ib.*, col. 884, n. 47. — 60. *Ib.*, col. 1133, n. 24. — 61. T. LXXVI, col. 559, n. 64; col. 628, n. 101. — 62. *Ib.*, col. 281, n. 49; t. LXXV, col. 622.

sion, quand il fera des homélies à son peuple; c'est ce que M. Lieblang appelait « la contemplation homilétique ». Saint Grégoire lit ou fait lire au lecteur l'Évangile du jour, puis il va le commenter, l'expliquer, le méditer tout haut. Dans son langage, cela se nomme « contempler la fête, contempler la solennité », *ecce fratres charissimi, verba sacrae lectionis sub brevitate discussimus; nunc in contemplationem tantae festivitatis animum transferamus* [63].

Troisième sens

La contemplation, pour saint Grégoire, telle que nous venons de la voir indiquée dans le « deuxième sens », n'est envisagée, peut-on dire, que comme un acte passager. Si cet acte devient fréquent, au point de devenir habituel, le mot *contemplatio*, dans la langue du saint pape, va revêtir un troisième sens; il signifiera très nettement « vie contemplative », mais ajoutons que c'est assez rare. D'une façon ordinaire, saint Grégoire désigne la vie contemplative par l'expression *vita contemplativa;* c'est surtout dans les *Homélies sur Ezéchiel* qu'on la rencontre, car elle y est employée quarante-quatre fois pour vingt-deux Homélies, alors qu'on ne la voit que vingt fois dans les trente-sept livres des *Morales sur Job*. Il ne s'agit point ici de parler longuement de la vie contemplative, telle que la conçoit saint Grégoire, il suffira de dire le strict nécessaire. Pour lui, comme pour nombre d'auteurs, Marthe et Marie figurent les deux vies, active et contemplative, *una activa serviebat per exterius ministerium; altera contemplativa, per suspensionem cordis in Verbum* [64], la vie active s'occupe des œuvres extérieures, la vie contemplative garde le cœur suspendu à la parole de Dieu. Il explique ceci avec force

— 63. T. LXXVI, col. 1222, n. 4; col. 1220, n. 1. — 64. T. LXXVI,

détails dans un passage des *Homélies sur Ezéchiel*[65], que l'on peut résumer en quelques mots : les œuvres corporelles et spirituelles de miséricorde sont le lot de la vie active, tandis que la part de la vie contemplative, la meilleure part, *optima pars*, c'est de regarder Dieu et les choses de Dieu. Encore qu'on puisse et qu'on doive, dans une certaine mesure, mener ici-bas la vie contemplative, ainsi entendue, — saint Grégoire répète sans cesse à ceux qui sont chargés du ministère de la prédication qu'ils doivent le quitter de temps à autre pour se replonger dans la contemplation, — la vraie vie contemplative n'est pas celle qu'on mène ici-bas; celle-ci n'est en effet qu'un commencement, une ébauche, *vita contemplativa inchoata*, c'est l'expression dont s'est servi saint Augustin[66], pour qui la vie contemplative réelle, dans toute la force du terme, c'est la vie du ciel. Saint Grégoire connaissait fort bien cette manière de voir de l'évêque d'Hippone, et il l'a faite sienne, car il a écrit, lui aussi, *inchoatio contemplationis*[67], *inchoata contemplatio*[68]. Nous voyons ici non pas l'expression *vita contemplativa*, *mais* tout simplement le mot *contemplatio*, et c'est précisément parce que, pour le saint pape « contemplation » est synonyme de « vie contemplative ». Quelques exemples vont suffire à le prouver.

Le saint glose le verset 26 du chapitre v du livre de Job : *Ingredieris in abundantia sepulcrum*. Voici, dit-il, un homme qui a méprisé les désirs des biens terrestres, et qui a fait des progrès en exerçant les œuvres de la vie active, *per activae vitae opera;* ceci ne suffit pas; il faut encore qu'il puisse par la contemplation, *per contemplationem*, pénétrer dans les réalités intérieures. Aussi est-ce fort justement que le texte de Job ajoute : *Ingredieris in abundantia sepulcrum*, c'est quand tu seras dans l'abondance que tu entreras dans le sépulcre. Et le commenta-

col. 809, n. 9. — 65. *Ib.*, col. 953, n. 8. — 66. *In Joannis Evangel.*, t. XXXV, col. 1974. — 67. T. LXXVI, col. 962, n. 7; col. 985, n. 1. — 68. *Ib.*, col. 962, n. 7. — 69. T. LXXV, col. 760, nn. 55-56. —

teur ajoute : Que faut-il entendre par ce mot sépulcre, sinon la vie contemplative, *nisi contemplativa vita*[69], etc. On le voit, saint Grégoire emploie ici indifféremment l'un pour l'autre *contemplatio* et *contemplativa vita*, et il continue à le faire dans la glose qui suit, et qu'il serait trop long de citer dans son entier.

Dans une Homélie sur Ezéchiel, il parle des saints prédicateurs qui mènent les deux vies, *activa scilicet et contemplativa;* il explique longuement la chose, et emploie plusieurs fois le mot *contemplatio*[70], comme aussi il remplacera *vita activa* par *opus* ou *operatio*. Il est aisé de voir par le contexte quand le mot *contemplatio* revêt ce troisième sens; dès lors il est inutile de s'étendre plus longuement.

Quatrième sens

Dans la *vita contemplativa* ainsi entendue, l'homme travaille, il fait des efforts, en un mot, il est agissant. Il y a maintenant un état supérieur, où, au lieu d'agir, il est agi, agi par le Saint-Esprit, pour employer une expression de saint Paul, *qui Spiritu Dei aguntur;* il n'est plus actif, il devient passif. Nous arrivons donc à une question assez délicate, vu les nombreuses controverses qui ont surgi ces dernières années autour de ce qu'on appelle « la contemplation infuse ».

Ce qui est certain, disons-le tout d'abord, c'est que parfois, sous la plume de saint Grégoire, les deux mots *contemplatio* et *contemplari* ne paraissent pas avoir une signification très déterminée; ils pourraient s'entendre aussi bien de l'oraison ordinaire que de la contemplation infuse. Mais il n'est pas moins certain que, en maintes circonstances, au moins quatre-vingt-huit fois pour *contemplatio*, et trente-trois fois pour *contemplari*, il s'agit

70. T. LXXVI, col. 809, n. 9.

nettement de contemplation infuse, telle que saint Grégoire la concevait. Le vocabulaire du saint n'a évidemment pas la précision de celui des modernes, et pour nous, c'est peut-être regrettable; force nous est de nous reporter quatorze siècles en arrière, et de prendre les termes tels qu'on nous les donne.

Quand on lit les *Morales sur Job*, ou encore les *Homélies sur Ezéchiel* que le saint pape prononça devant son peuple de Rome composé de grands personnages et aussi de petites gens, on sent, à voir l'aisance avec laquelle il aborde cette question de la contemplation infuse, qu'il est maître de son sujet. et qu'il se meut dans son élément. Chez lui, pas la moindre hésitation, mais un véritable luxe d'expressions; on dirait un professeur qui, voulant se mettre à la portée de tous, et se faire comprendre même du dernier de ses auditeurs, revêt sa pensée de formes multiples, emploie des comparaisons de toutes sortes, pour que nul n'en ignore.

Mieux que cela; pour qu'il soit arrivé à parler de la contemplation infuse comme il en parle, on en vient à penser que le saint pape ne se bornait pas à enseigner des choses qu'il avait apprises en étudiant ou par ouïdire, mais qu'il donnait du vécu. Lui qui, dans une lettre à son ami, l'évêque de Séville saint Léandre, se plaignait de ce qu'on l'avait arraché aux douceurs de sa cellule, au monastère du Mont-Celius, pour l'élever au souverain pontificat, il avait dû connaître par expérience la contemplation infuse, et sans doute on aurait pu lui appliquer les paroles que le pseudo-Denys avait écrites du divin Hiérothée : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα [71], il n'avait pas seulement appris les choses divines, il les avait souffertes, expérimentées.

Saint Grégoire avait-il lu les œuvres du pseudo-Denys ? On ne saurait l'affirmer, car il est assez difficile de voir quels sont les auteurs qu'il a lus, tant il a su se les assimiler. Il est certain cependant qu'il le connaissait, car

71. *Des noms divins*, chap. II.

il le cite par son nom dans sa trente-quatrième Homélie sur les Évangiles [72]. Il est vraisemblable qu'il avait rapporté ses ouvrages de Constantinople, à l'époque où il était apocrisiaire dans cette ville. Saint Maxime le Confesseur (580-662) rapporte en effet que Pierre diacre — lequel vécut près de saint Grégoire — « lui affirma que l'on conservait dans la bibliothèque à Rome tous les livres du divin Denys [73].

Voyons donc l'idée que saint Grégoire se faisait de la contemplation infuse. En réunissant les multiples éléments répartis un peu partout dans les écrits du saint, on pourrait, semble-t-il, résumer sa théorie, ainsi qu'il suit, d'une manière assez exacte et assez complète.

Lorsque Dieu le veut,
et Il le veut souvent,
pour ceux qu'Il a choisis
Il entr'ouvre son ciel rapidement,
et par les fentes,
qui ne sont que légères,
Il fait filtrer un rayon de la lumière infinie.
C'est une lumière éblouissante
dont les yeux mortels ne peuvent longtemps soutenir l'éclat.
Néanmoins, dans cet éclair rapide,
elle a eu le temps de produire ses effets :
elle touche l'âme,
elle l'illumine,
elle lui donne le goût d'une révélation,
un avant-goût de la béatitude éternelle;
elle embrase le cœur,
apporte avec elle paix et joie,
parfois aussi des souffrances.
C'est quelque chose de grand et de puissant,
qui remplit l'âme, sans pourtant la rassasier;
elle laisse une sorte de vide, et l'âme soupire après la vue de Dieu,
car ce qu'elle voit, ce n'est pas Dieu lui-même,
c'est, peut-on dire, quelque chose de Dieu seulement,

72. *P. L.*, t. LXXVI, col. 1254. — 73. *P. Gr.*, t. IV, col. 20.

et ce quelque chose est si merveilleusement beau
que les mots manquent pour en parler,
ou bien on ne fait que balbutier.
Celui-là seul le sait qui a fait l'expérience.
Cette visite de Dieu se traduit même parfois sur le visage du contemplatif.

Pour se préparer à de telles faveurs, il faut se vider du créé. C'est à saint Grégoire lui-même qu'il faut maintenant demander de nous fournir les explications requises.

« On lit, dit-il, dans la sainte Écriture, que Dieu fait toutes choses d'après le conseil de sa volonté, et non selon notre mérite; et c'est parce qu'il veut qu'il en soit ainsi, qu'il nous illumine par sa visite. Il vient comme il veut, et quand il est venu, il prend la première place, parce que sa venue dans notre cœur est gratuite, *gratuitus* [74]. »

D'après saint Grégoire, cette visite de Dieu est beaucoup plus fréquente qu'on ne le pense. Il ne dit pas en effet que Dieu la concède rarement, *raro*, mais bien qu'il l'accorde souvent, *saepe*, expression qui revient sans cesse sous sa plume. Écoutons plutôt. « Souvent, *saepe*, il arrive que l'Esprit de Dieu élève l'âme, dès ici-bas, aux réalités supérieures [75]. — Souvent, *saepe*, l'âme des saints est tellement élevée dans une haute contemplation que leur visage en paraît tout transformé [76]. — Souvent, *saepe*, une âme pleine de la divine charité se voit remplie d'un don de contemplation si grand qu'il lui est donné de voir des choses qu'elle ne peut répéter [77]. — Souvent, *saepe*, l'âme est suspendue dans la divine contemplation au point d'avoir déjà la joie de percevoir, au moyen d'une certaine image, quelque chose de la liberté éternelle que l'œil n'a pas vue, ni l'oreille entendue [78]. — La grâce de la contemplation n'est pas accordée aux plus grands, et refusée aux plus petits; mais souvent,

74. T. LXXVI, col. 141, n. 11. — 75. T. LXXV, col. 931, n. 17. — 76. *Ib.*, col. 1002, n. 35. — 77. *Ib.*, col. 1091, n. 20. — 78. T. LXXVI,

saepe, les plus grands la reçoivent, et souvent aussi, *saepe*, les plus petits. Plus souvent encore, *saepius*, ce sont ceux qui vivent loin du monde; quelquefois aussi, *aliquando*, les personnes engagées dans les liens du mariage. En réalité, il n'y a point d'emploi, de situation, pui puisse exclure les fidèles de la grâce de la contemplation [79]. — Souvent, *saepe*, le pécheur qui revient à la vie après avoir péché reçoit la lumière de la contemplation, et le souvenir de ses fautes lui procure la grâce d'une humilité profonde et d'une vie pleine de bonnes œuvres [80]. » Notons que saint Grégoire ne fait aucune difficulté de reconnaître que ceux qui ne cherchent pas le bien d'autrui, qui supportent avec égalité d'âme l'injure qu'on leur a faite, qui se contentent de ce qu'ils ont, et qui vivent humblement, sont peu nombreux, *jam pauci sunt*; et que ceux qui abandonnent tout ce qu'ils possèdent, ne s'occupent plus des choses de la terre, aiment leurs ennemis, domptent les révoltes de la chair, tiennent tous leurs mouvements soumis à l'empire de la raison, et désirent vaquer à la contemplation, sont très rares, *valde rari sunt* [81]. Néanmoins, il maintient que Dieu, dont la bonté et la munificence sont infinies, octroie *souvent* la lumière de la contemplation.

Puisque l'homme ne peut rien faire pour la mériter, saint Grégoire se gardera bien de dire que la contemplation sera donnée comme un salaire, *merces*; jamais il n'emploiera cette expression, il se bornera à dire que la contemplation est une grâce, *gratia* [82]. L'homme aurait-il accompli les actes de la charité la plus héroïque, il ne recevra pas la contemplation comme une récompense, *praemium*, mais seulement comme un présent, *munus* [83], ce sera un don gratuit, *donum* [84]. Pour des rai-

col. 947, n. 17. — 79. T. LXXVI, col. 996, n. 19. — 80. *Ib.*, col. 1015, n. 6. — 81. T. LXXVI, col. 983, n. 17. — 82. T. LXXV, col. 832, n. 49; t. LXXVI, col. 276, n. 41; col. 817, n. 4; col. 948, n. 17; col. 996, nn. 19 et 20; col. 998, n. 1. — 83. T. LXXV, col. 831, n. 48; col. 1091, n. 20. — 84. T. LXXVI, col. 996, n. 20. —

sons connues de Lui seul, Dieu a ses privilégiés, ses élus, comme écrit le saint pape, *mens electorum* [85]. Pour eux, et au moment choisi par Lui, il entr'ouvrira son ciel, mais cela se fera *raptim* [86], *furtim* [87], *occulte* [88], rapidement, furtivement, secrètement; il ne se sera produit que des fentes, *per rimas* [89], image singulièrement expressive, que saint Grégoire affectionne d'une manière particulière, et qui probablement avait frappé saint Jean de la Croix, quand il avait lu les *Morales*, car il s'en servira dans son *Cantique spirituel* à deux reprises différentes : *porque como* POR RESQUICIOS *se les muestra un inmenso bien... mostrando como* POR RESQUICIOS [90], ils aperçoivent comme par des fentes un bien immense.

Ces fentes, assurément, ne sont pas grandes, car la lumière qui y passe n'est en quelque sorte qu'un filet de lumière; ce ne sont pas des ruisseaux de lumière, mais de petits ruisselets, *non rivos, sed rivulos*, qui s'échappent de ce torrent impétueux qu'est l'Esprit-Saint, *fluvius autem torrens est ipsa inundatio Spiritus Sancti quae in contemplantis animum exuberanti infusione colligitur* [91]..., et tout cela, dit saint Grégoire, se fait *tenuiter* [92], faiblement; néanmoins, c'est quelque chose d'exubérant.

Si, au lieu de lumière qui inonde l'âme, il s'agit de paroles que Dieu fait entendre à l'âme, saint Grégoire dira que cela se produit *sine strepitu*, sans bruit; que Dieu ne parle pas, mais qu'il susurre, *nequaquam nobis loquitur, sed susurrat*, ajoutant que celui qui susurre ne prononce aucune parole, mais seulement il l'imite, *sed imitatur* [93]. C'est le doux zéphir, *sibilus aurae tenuis*,

85. T. LXXV, col. 832, n. 50. — 86. *Ib.*, col. 707, n. 52; col. 711, n. 58; t. LXXVI, col. 277, n. 43; col. 633, n. 1. — 87. T. LXXVI, col. 475, n. 43; col. 955, n. 12. — 88. T. LXXV, col. 706, n. 51. — 89. *Ib.*, col. 707, n. 52; t. LXXVI, col. 861, n. 17; col. 995, n. 17.

90. Dom Chevallier, *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix, docteur de l'Église*, pp. 32 et 62.

91. *P. L.*, t. LXXV, col. 1091, n. 20. — 92. *Ib.*, col. 707, n. 52; t. LXXVI, col. 955, n. 12; col. 995, n. 17. — 93. T. LXXV, col. 707,

qu'entendit le prophète Élie au moment où le Seigneur allait passer [94].

Tout ceci se fait rapidement, *per transitum* [95], en passant; néanmoins, l'âme a eu le temps d'entrevoir quelque chose de la lumière infinie, *aliquid* [96], expression chère à saint Grégoire qui la répète sans cesse; ce quelque chose, ajoute-t-il, est peu de chose, *parum aliquid* [97], et même c'est très peu de chose, *exiguum valde* [98]; et ceci ne se voit pas clairement, *non solide* [99], mais dans une lumière incertaine et obscure, *sub incerto nimis adhuc visu caligamus* [100]. Et pourtant le saint n'hésite pas un instant à déclarer que cette contemplation est quelque chose de grand, *magnitudo* [101], de fort, *vis* [102], *virtus* [103], de puissant, *potentia* [104], si faible et si obscure qu'elle soit.

(*A suivre.*)

f. A. Ménager, m. b.

n. 52. — 94. *Ib.*, col. 715, n. 66. — 95. T. LXXVI, col. 826, n. 12. — 96. T. LXXV, col. 711, n. 57; *passim*. — 97. *Ib.*, col. 715, n. 66; col. 825, n. 40; t. LXXVI, col. 475, n. 43. — 98. T. LXXVI, col. 995, n. 17. — 99. T. LXXV, col. 711, n. 58. — 100. T. LXXVI, col. 475, n. 43. — 101. T. LXXVI, col. 929, 995. — 102. T. LXXV, col. 710, 711. — 103. T. LXXV, col. 765, n. 61; t. LXXVI, col. 937, n. 3; col. 956, n. 14. — 104. T. LXXVI, col. 87, n. 2.

Les origine de l'École flamande

L'École bénédictine

(suite et fin) [28 bis]

Doctrine spirituelle.

Saint Bernard aime, lui aussi, à contempler les dogmes. Pourtant on ne saurait méconnaître qu'il insiste davantage sur l'amour. On peut dire qu'il est avant tout le docteur de l'amour. C'est comme tel que ses contemporains l'ont vu et apprécié. Établissant un parallèle entre lui et saint Norbert, ils disaient : « In Norberto eminet fides, in Bernardo charitas [29]. » Des dogmes, Bernard retient de préférence ce qu'ils ont de plus humain, ce qui parle davantage au cœur et à l'imagination. C'est là le secret de sa grande popularité et du succès de sa spiritualité.

En nous portant à contempler les grands dogmes de la foi, l'école bénédictine nous fait sortir de nous-mêmes pour nous jeter tout entiers dans l'objet de notre contemplation. Sous l'influence de la liturgie, destinée premièrement à honorer Dieu, elle nous habitue à envisager toutes choses par rapport à Dieu, plutôt que par rapport à nous; à apprécier les mystères d'après la valeur qu'ils ont, objectivement, devant Dieu et d'après l'honneur qui Lui en revient, plutôt que d'après l'utilité que nous en retirons, subjectivement,

28 *bis*. Cf. *La Vie Spirituelle*, mars 1937, pp. [129] sq.; avril 1939, pp. [23] sq.; mai 1939, pp. [100] sq.

29. *Vita Noberti B* (*Acta SS*[3], un., I, 826).

et d'après leur valeur d'exemple ou de leçon. L'élément personnel s'efface le plus possible.

Voilà pourquoi les auteurs bénédictins de cette époque sont peu portés à faire retour sur eux-mêmes. On ne trouvera pas chez eux ces analyses psychologiques, ces descriptions d'états d'âme où excellent une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix. Aussi la littérature mystique proprement dite, je veux dire la littérature descriptive des états mystiques, ne pourra-t-elle se développer que le jour où les tendances nouvelles vers une piété plus personnelle, plus subjective, plus humaine, auront définitivement triomphé : c'est-à-dire au XIII[e] siècle [30].

Rupert de Deutz nous parle à plusieurs reprises de grâces mystiques dont il fut favorisé : paroles substantielles, extases, visions, apparitions, torrents de délices qui soudain l'inondent, etc.; mais, comme s'il éprouvait un scrupule à attirer l'attention sur des faits qui ne regardaient que son âme et Dieu, il n'en insère presque jamais le récit dans le corps même de ses ouvrages : c'est dans les prologues ou les lettres d'un caractère plus intime qu'il nous en livre ordinairement la confidence.

Reiner de Liége maintient le principe qu'il vaut mieux ne pas parler de ces grâces : « Cautius est inde compungi quam loqui; arcana venerari, quam de arcanis disputare tutius est [31]. » Il sait, en outre, et il le rappelle à plusieurs reprises, que les songes et les visions peuvent tromper et que souvent ils proviennent des impressions de la veille [32].

Mais, en pratique, il ne manque pas une occasion de les relater; il en mêle le récit à chacun de ses ouvrages. Ce sont des révélations, des visions, des apparitions, des extases (« extasis ou mentis excessus [33] »); il nous parle d'attouchements du Saint-Esprit (« attactus Spiritus Sancti [34] »); il sent son attraction ou aspiration (« aspiratio Spiritus

30. Cf. une remarque analogue de Dom A. Wilmart dans la *Rev. d'asc. et de myst.*, XVIII, 1937, p. 25, note.
31. *P. L.*, t. 204, col. 33.
32. *Ib.*, col. 36, 56, 68, 159, 163, 168-169, 179.
33. *Ib.*, col. 31, 61, 159.
34. *Ib.*, col. 61, 165, 177.

Sancti[35] »). D'autrefois, c'est le Seigneur qui lui prend son cœur[36]; ou bien il reçoit soudainement le sens des Écritures[37]. Ou bien encore il nous entretient des purifications passives[38] ou des vexations diaboliques dont il est l'objet[39].

Tout cela est dit en passant, mais c'est dit quand même. On sent que dans cette seconde moitié du XII[e] siècle on vit déjà en plein monde surnaturel. Un des confrères de Reiner, le moine Jean, a, également laissé un récit des visions qu'il eut au cours d'une maladie[40]. L'ère des grandes extatiques est proche.

Pour le reste, à part quelques traits secondaires, Reiner demeure assez fidèle à la spiritualité antique telle que nous l'avons décrite : spiritualité fortement imprégnée d'esprit liturgique, à base scripturaire et patristique, essentiellement dogmatique, théocentrique, objective, voire impersonnelle.

Si nous demandons, maintenant, quels sont les dogmes que l'école bénédictine aime à contempler de préférence, il nous faut répondre qu'ils ne sont autres que les dogmes fondamentaux du christianisme, ceux-là même qui sont à la base de la liturgie.

La liturgie oscille perpétuellement entre le *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* et le *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, qui reviennent comme un refrain, sans fin. De même, l'école bénédictine ne se lasse jamais de contempler et d'admirer le mystère de la Trinité et celui de l'Incarnation et de la Rédemption.

Que l'on parcoure la liste des grands ouvrages de Rupert. Les seuls titres en disent déjà long sur l'orientation de sa pensée. Le plus considérable de tous — il compte dans la Patrologie plus de 1600 colonnes — est intitulé *De Trinitate et operibus eius*. Puis viennent le *De victoria Verbi Dei*, le *De gloria et honore Filii hominis*, le *De glorificatione Sanc-*

35. *Ib.*, col. 176.
36. *Ib.*, col. 168 *bis*.
37. *Ib.*, col. 165.
38. *Ib.*, col. 177.
39. *Ib.*, col. 58, 155-156, 158.
40. *P. L.*, t. 180, col. 177-186. Cf. *P. L.*, t. 204, col. 26.

tissimae Trinitatis et processione Sancti Spiritus, le commentaire *In cantica canticorum sive de Incarnatione Domini*. On le voit, il n'est question que de gloire, de la Trinité, du Verbe incarné. Tous ces titres résonnent comme des clairons de victoire.

Si l'on veut une image qui résume et condense tout l'esprit de l'école bénédictine au XII[e] siècle, que l'on prenne une figure, connue dans l'histoire de l'art sous le nom de trône de grâce, représentant le Père et le Saint-Esprit ayant au milieu d'eux le Christ en croix. C'est sous cette forme que Reiner contemple à plusieurs reprises les deux grands mystères étroitement associés l'un à l'autre [41].

Mais il convient de donner quelques détails.

Rupert aime à embrasser du regard toute l'histoire surnaturelle de l'humanité, et à la concevoir sous la forme d'une épopée divine dans laquelle éclate la toute-puissance de la Trinité et qui aboutit à la victoire définitive du Verbe fait chair.

Dans son *De Trinitate et operibus eius*, il suit ainsi l'histoire du monde depuis la création jusqu'à la consommation des siècles, et il contemple successivement à travers les âges l'œuvre des trois Personnes divines. La création est l'œuvre du Père. Depuis la chute d'Adam jusqu'à la Passion rédemptrice, c'est l'ouvrage du Fils, que l'on voit se manifester progressivement dans les figures de l'Ancienne Loi comme roi, comme prophète, comme victime, jusqu'à ce qu'il vienne en personne opérer le rachat. Enfin, c'est l'âge du Saint-Esprit : son œuvre consiste à former le Christ, d'abord dans le sein de la Vierge, puis en chacun de nous. Du Christ, qui les possède en plénitude, les dons de l'Esprit se répandent en effet sur toute l'Église et se manifestent tout au cours de son histoire, depuis la Passion jusqu'au jour de la Résurrection générale.

Tel est le programme grandiose que Rupert déroule devant nos yeux, tout en suivant la Bible qu'il ne quitte pas un instant. On y reconnaîtra aisément la théorie des trois âges, celui du Père, celui du Fils et celui du Saint-Esprit,

41. *P. L.*, t. 204, col. 68, 101, 176.

que l'on retrouve plus tard, mais si étrangement déformée, dans les œuvres d'Amaury de Bènes et de Joachim de Flore. De même, dans le *De victoria Verbi Dei,* il suit à travers l'histoire du monde la lutte contre Satan et montre que cette lutte se ramène à un déploiement triomphal de la puissance divine.

C'est cette même épopée divine que chante Francon d'Afflighem dans les douze livres de son *De gratia Dei.* Mais, chez lui, c'est l'épopée de la grâce. Partout il aperçoit et admire les bienfaits de Dieu répandus sur le monde, depuis ses origines jusqu'à la fin. Le moine Guillaume, de l'abbaye Saint-Jacques de Liége, abordait sans doute le même sujet dans son *De Trinitate seu de benedictione Dei.* Et sainte Hildegarde? N'est-ce pas la même histoire, encore, que la sibylle du Rhin contemple, sous forme apocalyptique, dans ses visions et qu'elle décrit dans sa langue de feu?

Mais la manière dont nos auteurs conçoivent le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption n'est pas moins remarquable.

Le Christ, qu'ils aiment et qu'ils adorent, n'est pas le Christ selon la chair : ce n'est pas le Christ dans sa vie mortelle et terrestre, tel qu'il transparaît dans les récits historiques de l'Évangile. C'est le Christ de la liturgie et de saint Paul, le Christ éternel, transcendant au temps et à l'espace, le Christ mystique qui continue sa vie dans l'Église dont il est la tête.

Saint Bernard, lui, sera plus attentif au côté humain. « De l'Humanité du Christ, il retient ce qu'elle a de plus humain dans ses vertus et ses sentiments, ses joies et ses souffrances; ce sont les baisers pleins de lait du nourrisson; ses petits membres d'enfant potelé et frêle, la joie du petit garçon à s'asseoir sur les genoux de son père nourricier en lui rendant sourires pour sourires... [42] » Les faiblesses et les humiliations du Verbe Incarné, au lieu de le scandaliser, l'attirent et excitent son amour. Et cet amour, c'est un amour sensible, tendre. C'est ce qu'il appelle lui-même l'amour du cœur, ou même l'amour charnel.

L'amour des auteurs bénédictins pour le Christ est de

42. Didier, dans *La Vie Spirituelle,* t. XXIV, août 1930, Suppl., p. [7].

qualité plus intellectuelle, il est plus spirituel. Mais pour être moins passionné, il n'en est ni moins profond ni moins fort.

C'est ce qu'on paraît oublier parfois, quand on présente les choses comme si l'amour de l'Humanité n'avait fait son entrée dans le monde qu'avec saint Bernard. Pour aimer le Christ de toute l'ardeur de leur âme, les Bénédictins n'avaient qu'à se souvenir du précepte que leur bienheureux Père leur donne par deux fois dans sa Règle : « nihil amori Christi præponere ».

De fait, il n'y a qu'à parcourir les œuvres des auteurs bénédictins antérieurs à saint Bernard pour se convaincre de la place centrale qu'y occupe la personne du Christ [43]. Leur spiritualité est, au premier chef, *christocentrique*. Seulement leur amour est moins sensible, parce que son objet échappe davantage aux sens.

Écoutons encore le grand Rupert, le meilleur représentant de la spiritualité antique. Sa tâche est de prêcher le mystère du Christ et d'honorer ainsi et le Père et le Fils. « Christi, *Filii Dei, sacramenta* prædicantes... fidem nostram Deo offerimus... Christi sacramenta prædicantes... eumdem Christum honoramus [44]. » Qu'il s'agisse des prophètes ou des autres auteurs inspirés, ce qu'il cherche dans leurs livres, c'est uniquement le Christ, « cuius veritas eorum corda possedit, ora replevit, calamum rexit, ut per omne quod scriberent, ad eius *gloriam et honorem tenderent* [45] ». Et ailleurs : « In scripturis aliud quam te [Iesu Christe] nihil quaero, tu scis... Ubi maior difficultas occurrit te inveniendi, ibi plerumque teipsum melius inveni; et tunc demum in singulis prophetarum libris me pervenisse arbitratus sum ad petram supra quam fundamenta ponerem, quando per meditationis instantiam sub obscuritate litteræ tuam inveni *gloriam desiderabilem* [46]. »

43. Voir, par exemple, le souhait que Herman de Tournai place ordinairement en tête de ses lettres : « In æternum gaudere cum Christo, de Christo, per Christum, in Christo » (*P. L.*, t. 180, col. 10, et *Anal. Bolland.*, II, 1883, p. 244).

44. *P. L.*, t. 168, col. 9 et 11.

45. *Ib.*, col. 12; cf. col. 527.

46. *Ib.*, col. 646.

Le mystère du Christ, la gloire du Christ, c'est tout Rupert.

Et ce Christ qu'il prêche, c'est bien, en effet, le Christ glorieux, le Christ toujours vivant, le Christ dans ce qu'il a de plus élevé au-dessus de la raison et du sens.

Dans le *De Trinitate et operibus eius*, il consacre un livre entier à l'Incarnation. Vainement on y cherchera une allusion aux circonstances sensibles sur lesquelles un saint Bernard aime tant à fixer le regard. Rupert y voit uniquement la grande œuvre du Saint-Esprit, c'est-à-dire la formation du nouvel Adam dans le sein de la Vierge. D'un bout à l'autre, c'est un parallèle entre le premier Adam et le second.

Un autre livre est consacré à la vie du Christ sur terre. Il n'y parle même pas de sa naissance, ni de la crèche, ni des langes, ni de son enfance, ni de ses labeurs, ni de ses souffrances. Il est pris tout entier par la contemplation de la royauté du Christ. Il y revient à satiété : « Jam sæpe dictum est, et sæpe dicendum est, quia cuncta fere sic locutus est hic evangelista, ut ubique spectanda nobis proponatur, tam vocibus quam sensibus, regni cælorum maiestas, regia persona, regalis Domini nostri Jesu Christi potestas[47]. »

Le Christ-roi, le Christ-prêtre, c'est pour Rupert tout le résumé des prophéties de l'Ancien Testament[48]. C'est aussi sous cet aspect qu'il le contemple dans la Passion.

Dans les deux livres qu'il consacre à la Passion, jamais il ne s'arrête aux détails émouvants, jamais on ne le voit s'apitoyer sur les douleurs physiques du Sauveur. Par delà les apparences sensibles et tout ce que perçoivent les yeux du corps, c'est vraiment le mystère caché, le mystère purement surnaturel de la Passion qu'il contemple avec les yeux de la foi. *Mysterium Passionis, Sacramentum Passionis*, les mots reviennent à satiété sous sa plume.

Ce qu'il y voit, c'est le triomphe de la Sagesse divine, l'œuvre de la rédemption, la réplique de la scène de la chute d'Adam; le nouvel Adam rachetant le monde déchu, et, par-dessus tout, le sacrifice offert au Père par le Fils au nom du genre humain.

Saint Anselme, pour expliquer le pourquoi de la Rédemp-

47. *P. L.*, t. 167, col. 1568.
48. *Ib.*, col. 1536.

tion, avait fait appel à la théorie purement rationnelle de la satisfaction : l'homme se trouvant incapable de payer par lui-même la dette qu'il avait contractée envers Dieu par suite du péché, il fallait qu'un Dieu fait homme satisfît pour lui. Rupert adopte cette vue nouvelle; mais il prend à tâche de la souder à la conception ancienne de la Rédemption comme sacrifice expiatoire.

Il a tout un livre sur l'ouverture du côté, où saint Bernard, saint Bonaventure et tant d'autres mystiques postérieurs aiment tant à pénétrer : mais c'est pour en voir sortir l'Église, avec les Sacrements qui la soutiennent. Le sang qui sort du côté ouvert, il le contemple coulant toujours, sans interruption, depuis l'instant béni où la lance blessa le cœur du Sauveur : « Fortitudo Dei abscondita est ad tempus, videlicet donec lancea perfodiat latus eius et exinde currat *perpetuus* sanguinis eius et aquæ fluvius [49]. »

Préludant à la fameuse « navrure d'éternité » de Bérulle, qui a tant excité l'enthousiasme de M. Bremond, Rupert « éternise » lui aussi les événements de la Passion. Transcendant l'ordre du temps et de l'espace, et tout ce qui limite, il ne voit que la réalité invisible et permanente du mystère [50]. Tout le côté purement humain, visible, temporel s'efface à ses yeux ou devient symbole du monde supra-sensible et surnaturel. C'est dans la lumière de l'éternité qu'il voit toutes choses, lumière sereine et tranquille d'où sont bannies toutes les couleurs voyantes et où les contrastes violents de la terre se fondent dans une harmonieuse unité.

Il est intéressant de noter ce que devient cette dévotion au Christ chez Reiner, un quart de siècle après la mort de Rupert. Lui aussi est pris tout entier par l'amour du Christ. C'est aux « amants du Christ » qu'il dédie ses ouvrages. Et pour les désigner il a un terme singulièrement expressif. Saint François de Sales s'adresse à un Théophile ou à une Philothée ; Reiner, à un Philo-Christ : « Philo-Christus, amator Christi [51]. »

49. *Ib.*, col. 1618; cf. col. 1652.
50. *Ib.*, col. 1626.
51. *P. L.*, t. 204, col. 153, 163, 171. Théofrid d'Echternach (1083-

Mais cet amour n'est plus tout à fait le même que chez son devancier Rupert : il a déjà pris quelque chose de plus humain et de plus sensible. Les plaies et les souffrances du Sauveur excitent vivement son émotion. Voici la définition qu'il donne de son Philochristus : « ... O philochriste, qui exemplo prædicabilis Magdalenæ plagas manuum, lateris et pedum Jesu Nazareni crucifixi toties lacrymis lavasti, capillis tersisti, et quasi de alabastro spiritus contribulati profusum superinunxisti odoriferum nardi liquorem [52]. »

Son amour a quelque chose de plus tendre et de plus familier. Dans ses ouvrages, il s'interrompt fréquemment pour lancer une apostrophe amoureuse à son « doux Jésus » (benignus Jesus [53]).

Notre-Dame lui offre à *adorer* et à *baiser* son Fils pendant à la croix [54]. Par ailleurs il reste bien dans la ligne de la tradition antique. Dans le mystère de Noël, par exemple, il voit non pas l'enfant enveloppé de langes, mais le Verbe fait chair, la Sagesse éternelle, le Rédempteur [55]. Il entend les vagissements de l'Enfant [56], mais c'est un simple écho du « vagit infans » de la liturgie; il ne s'y arrête pas, il n'y voit qu'une preuve de la réalité de l'Incarnation.

Le sang du Christ, qu'il contemple, c'est le sang de l'Alliance, le sang du Rédempteur [57]; c'est la pourpre du Roi [58]. Car c'est comme Roi et comme Prêtre que Reiner aime à envisager le Christ [59], surtout au Calvaire [60].

Une remarque analogue serait à faire au sujet de la façon dont il conçoit l'Eucharistie. Du texte de l'Évangile, « qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem *in me manet* et *ego in illo* », les auteurs plus modernes semblent

1110) aimait à se donner à lui-même le titre de *Philo-christus* (*Vita S. Willibrordi*, *Acta SS.*, nov. III, p. 481). Rupert l'applique à son protecteur, l'évêque Cunon (*P. L.*, t. 170, col. 477).

52. *P. L.*, t. 204, col. 153; cf. col. 102, 128, 162, 175.
53. *Ib.*, col. 24, 25, 26, 29, 138, 144, 146, 161, 165, 169, etc.
54. *Ib.*, col. 29.
55. *Ib.*, col. 33-40; 41-52.
56. *Ib.*, col. 44.
57. *Ib.*, col. 32, 170.
58. *Ib.*, col. 150.
59. *Ib.*, col. 48, 49, 74, 144, 146.
60. *Ib.*, col. 170.

n'avoir retenu que les trois derniers mots : *ego in illo*. Pour eux, l'Eucharistie est surtout une visite amicale du Seigneur qui demeure l'hôte de notre âme. Jésus et les apôtres sont plus associés à la première partie : *in me manet*, et montrent de préférence comment l'Eucharistie nous transporte en Dieu et en son Christ : « Hoc cibo quidem nostra [infirmitas] mysterium efficacie, qua cum Deo dii efficimur, non capax consequimur [61]. »

Notre disciple de la Rouge Rupert ne pouvait manquer d'accorder une large place à l'aspect social du mystère du Christ. De fait, l'Église, corps mystique du Christ, est sans cesse présente à son esprit. Partout dans l'Écriture sainte il en découvre des figures.

Aussi quand il pense à l'amour du Rédempteur pour nous, à l'efficacité de son sacrifice, à ses bienfaits de la Passion, n'est-ce jamais du corps directement, à son salut personnel, à son âme individuelle qu'il songe, mais premièrement à l'Église, à l'humanité pécheresse et rachetée, à l'âme chrétienne en général. Jamais il ne dira : « Voilà comment le Christ m'a aimé, voilà ce qu'il a souffert pour moi. »

On comprend — pour le dire ici en passant — qu'une conception aussi peu personnelle de la religion ne favorise guère l'éclosion d'une littérature proprement mystique.

Francon d'Affligem a lui aussi des pages sublimes sur l'unité « mystique » du Christ et de l'Église, du chef et de membres [62]. C'est tout un traité de l'Église, corps mystique du Christ, qu'on pourrait extraire des œuvres de l'école bénédictine. Je signale en particulier les pages de Rupert sur le sacerdoce du Christ et de l'Église [63].

Dès le Prologue du *De Trinitate*, Rupert nous ouvre de vastes perspectives sur le Christ continuant mystiquement sa vie dans l'Église. Commentant le texte de saint Matthieu : « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi », il montre comment tout ce qui s'est accompli historiquement durant la vie terrestre du Sauveur se renouvelle tous les jours d'une façon spirituelle

61. *Ib.*, col. 174.
62. *De gratia Dei*, l. VI (*P. L.*, t. 166, col. 761).
63. *P. L.*, t. 167, col. 1063 ss.

dans l'Église : « Constat quod ea quæ tunc circa corpoream visibilemque illam præsentiam gesta sunt, eorum quæ sub ista incorporea et invisibili præsentia gerenda erant præsignativa fuerint [64]. »

Mais dans l'Église, ce que nos auteurs voient d'abord, c'est Notre-Dame, prototype premier de l'Église, « exemplar Ecclesiæ, sponsæ Filii Dei, filii sui [65] »; ou, comme Odon et Herman de Tournai aiment à l'appeler : « collum Ecclesiæ, coniungens caput corpori, Christum Ecclesiæ, divinitatem humanitati nostræ [66] ».

On peut même dire qu'ils considèrent Notre-Dame antérieurement à l'Église. Comme l'explique Odon de Tournai, les textes de l'Écriture ne s'appliquent à l'Église que par Notre-Dame [67].

C'est ce qui a porté Rupert à une innovation importante dans l'interprétation traditionnelle du Cantique des cantiques. Jusque-là on y avait vu surtout l'union du Christ et de l'Église. Rupert y voit l'union du Christ avec Notre-Dame, et par Notre-Dame avec l'Église. Il sera suivi dans cette voie par Honorius d'Autun (dans son *Sigillum B. Mariae*, avant 1125), Guillaume de Saint-Thierry (vers 1138), Luc du Mont-Cornillon (avant 1147), Philippe de Harvengt (après 1147-avant 1158), Alain de Lille, Alexandre Neckam, le B[x] Hermann-Joseph (commentaire perdu écrit peu avant 1223), Jean Halgrin d'Abbeville (1233), etc.

Saint Bernard ignore cette interprétation mariale du Cantique. Sans exclure l'interprétation ancienne, il se place pourtant à un point de vue plus individualiste, il y voit avant tout l'union du Christ avec l'âme individuelle.

L'on pourrait s'étonner de cette attitude de la part de l'abbé de Clairvaux, tant on a pris l'habitude de le considérer comme le docteur marial par excellence. Au sujet de son rôle et de son influence, il ne faudrait pourtant pas s'abuser, écrit Dom Wilmart : « Je ne mets pas en doute un seul instant sa dévotion à Notre-Dame; mais si l'on parcourt ses ouvrages authentiques, on observe qu'il ne donne expres-

64. *P. L.*, t. 167, col. 194-195.
65. Rupert (*P. L.*, t. 167, col. 1577).
66. *P. L.*, t. 180, col. 30.
67. *P. L.*, t. 180, col. 36.

sion à ses pensées ou à ses sentiments que dans les quelques sermons destinés aux fêtes liturgiques. Tenu compte des textes, il est excessif, ou plutôt erroné de ramener la religion de saint Bernard à une mariolâtrie et sa théologie à une mariologie. Pour lui, la Sainte Vierge fait partie du plan divin, et il admire la place qu'elle y occupe : ceci en des homélies où, naturellement, il donne libre cours à sa parole ardente. Sauf le mode du discours, il reste dans le courant de la tradition, et je n'aperçois pas de différence sensible entre sa position et celle de saint Anselme, son aîné, à l'égard de Marie. De la littérature populaire du XII[e] siècle, on ne peut le tenir pour directement responsable [68]. »

De même, on a dit parfois que saint Bernard avait mis en vogue le beau titre de « Notre-Dame », « Domina nostra », que la piété des fidèles aime à donner à la Vierge, et qu'il l'aurait fait pour christianiser le culte de la dame, tel qu'il existait alors dans la littérature lyrique du Midi de la France.

Le fait est que le vocable est très rare sous la plume de saint Bernard, et qu'au contraire il était déjà populaire bien avant lui, dès la seconde moitié du XI[e] siècle. Il jaillit à chaque instant de la plume de Jean de Fécamp (vers 1063), de saint Anselme († 1109), de saint Maurille de Rouen († 1067), d'Odon de Tournai († 1113), dès qu'ils ont à parler de la Vierge. On le retrouve chez Rupert, chez Francon d'Afflighem, chez Herman de Tournai [69].

Ce qui est non moins certain, c'est qu'il est difficile de montrer à l'égard de Notre-Dame plus de dévotion que n'en témoignent les auteurs de l'école bénédictine des Pays-Bas au XII[e] siècle. Quel beau florilège — je dis mieux : quel beau volume à l'honneur de la Vierge — on composerait si l'on réunissait toutes les pages que nos spirituels lui ont consacrées !

Dans son grand sermon pour la vigile de Noël (1104 ou 1105), inséré par son disciple Herman dans son traité *De In-*

68. Dom A. Wilmart, O.S.B., *Auteurs spirituels*, p. 324, note 2.

69. Il était déjà en usage à Rome, dans la chancellerie pontificale, dès le VIII[e] siècle au plus tard : cf. *Liber diurnus Romanorum Pontificum* (*P. L.*, t. 105, col. 116, 180).

carnatione [70], Odon parle longuement de Notre-Dame et de son rôle de médiatrice dans l'œuvre de la Rédemption.

Le grand commentaire de Rupert sur le Cantique des cantiques, rédigé en 1119, mais dont la première pensée remonte au temps de sa jeunesse, n'est qu'un long colloque avec la Vierge, où l'auteur insiste sur la place de la Mère de Dieu dans le Corps mystique, sur son rôle de nouvelle Ève, sur sa vie intérieure, sur sa compassion, etc. [71].

Francon d'Afflighem (vers 1119-1123) consacre à Notre-Dame deux livres entiers [72], sans compter les pages nombreuses où il l'exalte en passant. Son successeur sur le siège abbatial d'Afflighem, Albert, mérita d'être appelé « l'abbé de Marie ». Tout cela bien avant que saint Bernard ait pu exercer une influence quelconque.

Pour caractériser la manière de Rupert on peut noter la façon dont il contemple Notre-Dame au pied de la croix, dans son *De Trinitate et operibus eius*. Bien entendu, il n'est pas question de pâmoison. Ce qui le frappe, ce n'est pas non plus la compassion de la Mère pour son Fils. C'est comme prophétesse (au sens ancien du mot, comme celle qui voit au loin) qu'il nous la représente, contemplant l'accomplissement des plans divins et la réalisation des prophéties. Elle seule, à ce moment, a su dépasser le spectacle sensible; elle seule a compris ce qui se passait au Calvaire [73].

Reiner de Liége parle, lui aussi, fréquemment de la Vierge, qu'il représente comme la nouvelle Ève [74]. Il raconte qu'un jour il se vit transporté en songe devant la statue de Notre-Dame, qui ornait un des oratoires de l'abbaye et qui se conserve encore aujourd'hui à Liége. C'est une Vierge assise en majesté, comme la plupart des Madones du XII[e] siècle, mais qui commence déjà à perdre quelque chose de son caractère hiératique. Elle esquisse un geste, « quasi ablectet illum Dei suumque unigenitum ac primogenitum [75] ».

Ce simple geste, timidement esquissé, indique bien dans

70. *P. L.*, t. 180, col. 11-38.
71. *P. L.*, t. 168, col. 837-962.
72. *De gratia Dei*, ll. VI et VII (*P.L.*, t. 166, col. 741-758.
73. *P. L.*, t. 167, col. 1626 et 1630.
74. *P. L.*, t. 204, col. 35, 38, 45, 46, 47, 50, 143, 159-160, 168.
75. *Ib.*, col. 168.

quelle direction la spiritualité, et l'art à sa suite, va s'orienter. Il exprime à merveille la dévotion du XII[e] siècle finissant.

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine spirituelle de l'école bénédictine aux Pays-Bas. C'est une spiritualité avant tout dogmatique, qui nous invite principalement à nourrir notre âme des grands mystères de la foi.

Il ne faudrait pas croire, pour autant, qu'elle néglige la morale ou qu'elle s'en désintéresse. La morale qu'elle professe est, au contraire, très exigeante, faite surtout de renoncement et d'humilité. Mais d'ordinaire nos auteurs, au lieu de la considérer en elle-même, ne la traitent qu'en dépendance du dogme, comme un corollaire naturel des vérités de la foi.

Ils ne négligent même pas ce que, dans la suite, on a appelé — un peu abusivement, il faut l'avouer — « les grandes » vérités : la pensée des fins dernières. Saint Benoît avait trop insisté sur l'utilité de pareilles réflexions pour que ses fils ne suivissent pas ses conseils.

Rupert a un traité *De meditatione mortis*[76]. Reiner nous a laissé un *De profectu mortis*[77] demeuré inachevé, ainsi qu'un *Lacrymarum libellus* en trois livres[78]. En outre, il avait composé un *Libellus funebris super morte amici*, qui semble perdu[79].

Mais, même lorsqu'ils abordent ce sujet, qui se prête si facilement aux développements dramatiques, nos auteurs restent eux-mêmes : ils demeurent dans la ligne dogmatique.

Rupert composa son *De meditatione mortis* en 1128, c'est-à-dire un ou deux ans avant sa mort. Pourtant, ce n'est pas la pensée de sa fin prochaine qui le lui a inspiré. L'occasion qui lui fit prendre la plume ne fut autre que l'incendie qui avait consumé l'église paroissiale de Deutz, le 25 août 1128, et au cours duquel la pixyde en bois contenant le corps du Seigneur avait été miraculeusement préservée des flammes : « Scribendi mihi occasio fuit, periculum ignis, quod præ-

76. *P. L.*, t. 170, col. 357-390.
77. *P. L.*, t. 204, col. 181-196.
78. *P. L.*, t. 204, col. 153-180.
79. Cf. *P. L.*, t. 204, col. 29.

cedente libello denarravi, in quo mirifice servatum est corpus Domini, *memoriale mortis eiusdem Domini*, iuxta quod Apostolus dicit : quoties panem hunc manducabitis et calicem istum bibetis, *mortem Domini annuntiabitis* donec veniat [80]. »

D'un bond il s'élève au-dessus de toutes les contingences terrestres pour fixer sa pensée sur le grand mystère de la mort du Christ, qui domine tout. Aussi ne faut-il pas chercher chez Rupert ces peintures réalistes et saisissantes, faites pour frapper l'imagination, dans lesquelles se complaisent les modernes.

Ce n'est pas principalement pour nous inspirer un effroi, qui peut être, certes, très salutaire, ni même pour nous faire penser à notre propre mort, qu'il nous invite à ces méditations si graves. « Quand on t'invite à méditer sur la mort, ce n'est pas seulement pour te rappeler, ô homme, que toi aussi tu mourras un jour. Sans doute il est toujours utile d'y penser, ne serait-ce que pour te rendre plus attentif et t'inspirer de l'inquiétude et de la crainte au sujet du compte qu'il faudra rendre à l'heure de ton trépas. C'est pourquoi la Sagesse proclame : En toutes tes œuvres souviens-toi de tes fins dernières, et tu éviteras le péché à jamais. Mais ce n'est pas là tout le fruit qu'il faut attendre de la pensée de la mort; ce n'est pas là ce qui rend le sage vraiment parfait. La crainte du Seigneur, celle que l'Écriture appelle sainte et qui doit demeurer jusque dans l'éternité, ne saurait être parfaite, si elle nous fait éviter le péché uniquement par peur de l'enfer. »

« En quoi consistera donc la vraie méditation de la mort, celle qui fait la perfection de la vie du sage ? Elle consiste à croire fermement et à être pleinement convaincu de cette double vérité : premièrement, que l'homme étant mort dans l'âme par le péché, il lui est souverainement avantageux que Dieu fasse mourir son corps et ne le laisse pas vivre indéfiniment; deuxièmement, que, du sein de la mort même, il tire un trésor de vie et de salut grâce à Jésus-Christ qui a voulu avoir part à notre mort [81]. »

C'est tout le thème de ce livre *De meditatione mortis*, qui contraste si fort avec les traités analogues de la piété posté-

80. *P. L.*, t. 170, col. 359.
81. *P. L.*, t. 170, col. 358.

rieure. On dirait que chez Rupert le spectacle de la mort corporelle n'est qu'un simple symbole, un prétexte à des élévations dogmatiques sur la mort spirituelle de l'âme et sur la Rédemption accomplie par la mort du Christ.

Parmi les ouvrages de spiritualité plus pratique sortis de l'école bénédictine au XII[e] siècle, il faut mentionner le grand commentaire de Rupert sur la Règle de saint Benoît [82] et son *De laesione virginitatis* [83]. De Francon, abbé d'Affligheim, nous avons encore deux lettres sur les devoirs de la vie religieuse [84] ; de Wazelin II, abbé de Saint-Laurent de Liége (1149-1158), une lettre *De continentia coniugatorum ante communionem* [85] ; de Guibert Martin, abbé de Gembloux († 1208), une *Consolatio pro infirmis*. Reiner nous apprend qu'il avait composé un *Commonitorium pietatis*, sur lequel nous ne possédons pas d'autre renseignement.

En dehors de l'école bénédictine, il n'y a à signaler que deux auteurs spirituels, tous deux de l'Ordre de Prémontré.

Le plus important est Philippe de Harvengt, qui fut abbé de Bonne-Espérance (1157-1182). Son principal ouvrage est un commentaire du *Cantique des cantiques* [86], qu'à l'exemple de Rupert il applique tout entier à Notre-Dame. Dom U. Berlière, O.S.B., a déjà fait remarquer qu' « on y sent en maints endroits, sinon l'influence directe de saint Bernard et de Rupert, tout au moins une grande affinité entre son travail et les commentaires de ces auteurs. Sa facilité d'exposition ne serait pas moins remarquable, si la profusion de détails et les longueurs de style ne venaient, comme toujours chez lui, arrêter la marche de sa pensée. Philippe a écrit des pages ravissantes sur les prérogatives de Marie, et, pour célébrer la patronne de Bonne-Espérance, il a trouvé des accents dignes d'un saint Bernard ou d'un saint Anselme [87].

Il est, en outre, l'auteur d'un grand travail sur la dignité et les devoirs des chanoines réguliers [88], et de plusieurs Vies de saints, opuscules théologiques et lettres.

82. *P. L.*, t. 170, col. 477-538.
83. *P. L.*, t. 170, col. 543-560.
84. *P. L.*, t. 166, col. 807-814.
85. Mabillon, *Veter. Anal.*, I[2], pp. 471-472.
86. *P. L.*, t. 203, col. 181-490.
87. *Rev. Bénéd.*, IX, 1892, p. 199.
88. *De institutione clericorum* (*P. L.*, t. 203, col. 663-1206).

Les poésies publiées sous son nom ne sont probablement pas de lui, pas plus que le traité sur le songe de Nabuchodonosor et les *Moralitates in Cantica Canticorum*.

Ce dernier ouvrage, demeuré inachevé [89], est plutôt l'œuvre d'un autre Prémontré, Luc, abbé de Mont-Cornillon (1140-1182). Dans la lettre-préface adressée à Milon, évêque de Thérouanne (1131-1158), l'auteur se plaint des critiques dont il fut l'objet de la part de ses confrères. C'est sans doute à lui que fait allusion Philippe de Harvengt, dans son *De silentio clericorum*, c. XLIX [90]. L'abbé de Bonne-Espérance raconte qu'un religieux de son Ordre avait entrepris un commentaire sur le *Cantique* et venait d'en terminer quatre livres; mais, trop pressé de le donner au public, il eut à subir de vives critiques et jugea prudent d'interrompre son travail.

C'est au même abbé Luc du Mont-Cornillon qu'il faut attribuer le petit traité sur le songe de Nabuchodonosor, qui, dans les éditions, fait suite aux *Moralitates* [91], et dont, en réalité, il fait partie intégrante. Le prétendu commentaire sur l'Apocalypse, qui aurait existé autrefois dans un manuscrit de Grimberghe, n'est autre chose, sans doute, que la portion de ce traité intitulée « alia allegoria » [92], et qui semble s'annoncer, en effet, comme un commentaire de l'Apocalypse.

Quant aux commentaires sur saint Matthieu et sur saint Jean, qu'on lui attribue sur la foi de Trithème, ni Trithème ni aucun autre bibliographe n'en a jamais vu de manuscrit.

De toute façon la production littéraire dans l'Ordre de Prémontré n'a pas été assez considérable pour pouvoir contrebalancer celle des Bénédictins à cette époque [93]. C'est à bon droit que, du point de vue de la littérature spirituelle aux Pays-Bas, on peut résumer le XII[e] siècle sous le nom d'*école bénédictine*.

Dom J. HUIJBEN, O.S.B.

89. *P. L.*, t. 203, col. 489-584.
90. *P. L.*, t. 203, col. 1025.
91. *P. L.*, t. 203, col. 585-592.
92. *P. L.*, t. 203, col. 590-591.
93. Chez les Cisterciens de Villers on peut signaler, vers la fin du XII[e] siècle, le moine Jean de Louvain, qui, sous le titre *Agonia morientis*, composa une sorte de psautier de cent cinquante oraisons à dire sur les agonisants et empruntées à l'Écriture et aux Pères.

La littérature religieuse du XVII[e] siècle.

M. l'abbé J. Calvet, doyen de la Faculté libre des Lettres de Paris, aurait voulu intituler le tome V de sa monumentale histoire de la Littérature Française : *Les Pères de l'Église de France.* « Aussi bien qu'un Bérulle, un Olier, ou un Vincent de Paul, écrit-il, François de Sales, Bossuet et Fénelon méritent ce titre auquel on donne ici un sens assez large et assez métaphorique pour l'attribuer à Pascal, de même que Tertullien est compté parmi les Pères de l'Église Primitive ». C'est dire avec quel amour attentif et quel enthousiasme lucide, le savant professeur a construit ce livre, *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*[1] qui représente, on peut bien le dire, l'étude et le travail de toute une vie.

Dans le tumulte de notre siècle peut-il y avoir place pour ce long regard sur le monde classique ? Et cependant il suffit de prononcer les noms de M. Calvet lui-même, de Henri Bremond, de M. Fortunat Strowski, de M. Léon Brunchswieg, entre bien d'autres, pour se rendre compte que le XVII[e] siècle religieux poursuit à notre époque une carrière assez vivante. Il y a plus de quinze ans que M. Daniel Halévy, dans son *Courrier de Paris,* signalait le grand succès de l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux.* Et, après avoir noté l'immense valeur de ce monument qui n'était pourtant qu'à son sixième tome : « œuvre capitale; disons-nous, et nous entendons prêter à cette expression toute sa forme; ... aux jours sombres que nous vivons, trésor de lecture inestimable... Œuvre étonnante d'aisance athlétique, de lisibilité en un tel sujet », oui, après avoir donné à l'œuvre bremondienne cette grande mais juste louange, M. Daniel Halévy, toujours si mesuré, si pondéré, si soucieux de ne rien laisser dans l'ombre, s'inquiétait de

1. **Un beau vol. (J. de Gigord, éditeur).**

ne pas voir Bremond donner à saint Vincent de Paul toute l'importance que lui reconnaissait, dans le même temps, l'*Histoire religieuse de la France* de M. Georges Goyau; il regrettait encore plus que ni l'un ni l'autre de ces grands ouvrages ne fissent à Bossuet la place première à laquelle l'évêque de Meaux lui paraissait avoir droit. Je pense que le beau volume de l'abbé Calvet comblera le double vœu de M. Daniel Halévy. Peut-être, au contraire, le jugera-t-il trop réticent sur la partie mystique, si admirablement mise en pleine lumière par Henri Bremond. Mais, en tout cas, ce livre, qui ne fait double emploi avec aucun autre, trouvera, j'en suis sûr, un public aussi attentif, sinon plus, que les ouvrages qui se sont succédé, sur le même sujet, depuis plus d'un quart de siècle, sans que jamais se démente le succès de pareilles études.

D'où vient donc cet attrait constant de notre XVII^e^ siècle religieux? Dans un entretien qu'il voulut bien m'accorder pour les *Nouvelles littéraires*, M. Calvet notait les deux raisons profondes pour lesquelles cette grande époque nous demeure singulièrement actuelle : c'est parce qu'elle eut un sens aigu de la dignité de la personne humaine et parce qu'elle aspira vraiment à l'unité spirituelle du monde.

Cette passion de l'unité se marque dans l'apostolat de saint François de Sales auprès des protestants du Chablais et jusque dans ses conversations avec le vieux Théodore de Bèze. Elle trouve son point culminant dans la correspondance de Bossuet et de Leibniz. M. Calvet, qui a été l'ami et le confident de M. Portal, qui a suivi de près les entretiens de celui-ci et du cardinal Mercier avec lord Halifax, et qui a hérité de leur désir de l'union des Églises, est particulièrement frappé par l'ampleur universelle du grandiose dessein de Leibniz, auquel Bossuet ne répugna point s'il y apporta des précisions doctrinales nécessaires.

Oui, malgré le jansénisme, malgré le pessimisme parfois excessif de Bossuet lui-même dans le *Traité de la concupiscence* ou les *Maximes sur la comédie*, le XVII^e^ siècle croit à l'universelle dignité de toute personne humaine. Tout le XVII^e^ siècle religieux — y compris le meilleur Pascal — peut faire sienne la définition de l'homme selon Bérulle, que M. Charles du Bos a si bien commentée dans ses *Approximations* : « C'est un ange, c'est un animal, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu,

c'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veut. »

Tout le problème de l'humanisme n'est-il pas, en effet, de savoir si l'homme peut se suffire ? A coup sûr, non, répondent d'une seule voix tous les Pères de l'Église de France. Mais est-ce à dire que tous les ponts soient rompus entre la sagesse païenne et la sagesse chrétienne ? M. Calvet pense que le merveilleux équilibre du classicisme religieux fut de prendre à l'antiquité tout ce qu'elle contenait de vraie grandeur naturelle pour le couronner, le baptiser, le sanctifier dans le christianisme. De saint François de Sales à Fénelon, voilà un élément constant de son unité. Je pense même que Pascal n'en doit pas être exclu : le fameux entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne, s'il montre les erreurs de l'homme livré à ses seules forces, ne montre-t-il pas aussi les éléments de vérité qu'il peut trouver en lui ? Mais, pour M. Calvet, c'est Bossuet qui est le héros de cet équilibre. L'évêque de Meaux en douta, un jour, quand il écrivit précisément ses pages sur la comédie et sur la concupiscence; le reste de son œuvre témoigne là-contre. Libre à un Montaigne de séparer sa religion de ses recherches de moraliste. Pour un Bossuet, la religion doit tout faire sien. Le divorce entre la vie du monde et la vie chrétienne a été démontré par l'*Introduction à la vie dévote* : c'est l'esprit chrétien qui met, au contraire, l'amitié dans l'homme.

Cette leçon du XVII^e siècle, ne sommes-nous pas tout désignés à la recevoir ? M. Calvet note que, pour tous ses auteurs, l'essence du christianisme est *l'amour*. Un seul adjectif le sépare de Bremond, écrivant au sujet de la même époque : « Ce siècle sublime que l'on pourrait appeler le siècle du *Pur Amour*. » Et je sais bien que là est tout leur différend. A la conquête mystique, prônée par l'historien littéraire du sentiment religieux, M. Calvet oppose au contraire la résistance d'un Bossuet et même d'un saint François de Sales, avouant qu'il ne peut critiquer ni approuver la mystique flamande qu'il n'entend point. Mais il ne s'agit tout de même pas de choisir entre Descartes et sainte Thérèse d'Avila. Il me semble que c'est bien du même amour qu'ils parlent tous deux, qu'un Bremond l'envisage chez les contemplatifs ou un Calvet dans l'action apostolique ou bienfaisante : amour de Dieu, amour du prochain. C'est lui,

cet amour, qui doit pénétrer, vivifier la pensée aussi bien que les actes publics ou privés. En a-t-on jamais senti, plus que de nos jours, l'impérieuse nécessité ?

Tous les grands mouvements du monde actuel démentent l'idée que les « bien-pensants » et les « libertins » n'ont cessé de se faire de la religion « une hygiène personnelle qu'il est de mauvais goût d'étaler en public ». Nous savons que la vie sociale et la vie politique même, sans vraie mystique, peuvent engendrer trop de cataclysmes.

En nous présentant la *Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, l'abbé Calvet, sans rien laisser perdre de leur biographie, de leur art ni de leur pensée, nous rappelle des maîtres d'humanisme chrétien qui eussent pu éviter au monde bien des malheurs, si on les avait mieux écoutés, entendus, et auxquels nous pouvons demander encore une leçon qui n'est point périmée.

JEAN SOULAIROL.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME LIX

AVRIL 1939-JUIN 1939

Études

P. Barbet. — Recherches anatomiques sur les cinq plaies du Christ ..... [1]
P. Cras. — La mission spirituelle de l'art..... [129]
A.-J. Festugière. — Divinisation du chrétien..... [90]
R. Gar.-Lagrange — Note sur le plus haut degré de la vie mystique ..... [40]
J. Huijben. — Les origines de la spiritualité flamande.... [28], [100], [170]
A. Kerkvoorde. — Scheeben et la grâce..... [65]
A. Ménager. — Les divers sens du mot « contemplatio » chez saint Grégoire le Grand..... [145]
P. Vignon. — Le saint Suaire de Turin peut-il ne pas être authentique ? ..... [12]

Chroniques

A. Landsbergen. — Chronique de spiritualité médiévale.. [48]
J. Soulairol. — La littérature religieuse du XVII^e siècle.... [187]

Bibliographie

J. Bergmann. — Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirkenlehrer Albertus Magnus..... [64]
M.-L. Bréhier et M.-R. Aigrain. — Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe..... [49]
J. Calvet. — La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon ..... [187]
J. Mc Cann. — St. Benedict..... [51]

M. Desmarais. — Saint Albert le Grand, Docteur de la médiation mariale ..... [63]
M.-A. Genevois. — Bible mariale et Mariologie de saint Albert le Grand..... [61]
J. Gross. — La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs ..... [90]
F. Schmidt. — S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia ..... [58]
A. Stolz. — Anselm von Cantorbery..... [56]
Rufin Silic. — Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura..... [59]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne)